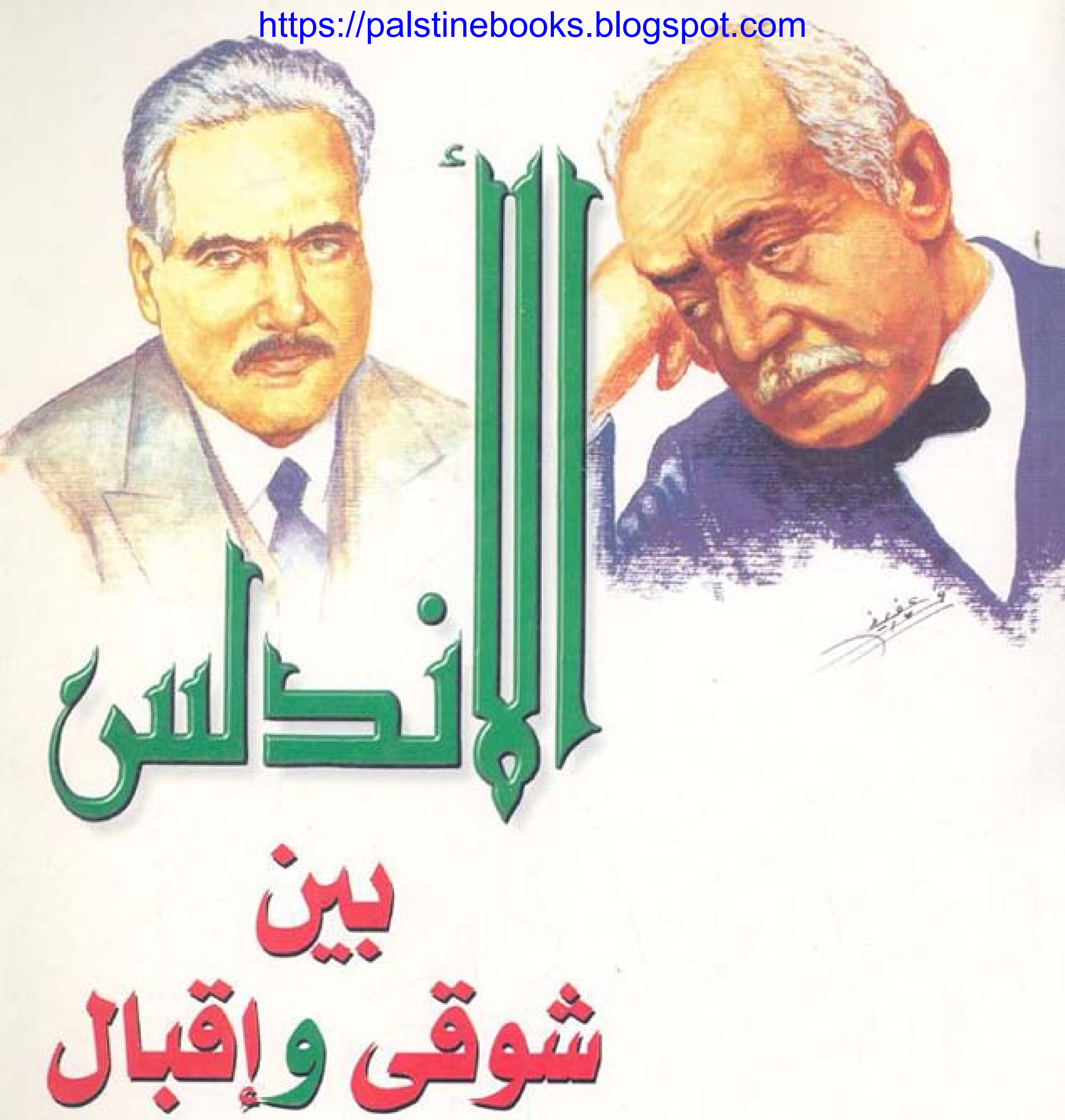
دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن



الأندلس بين شوقى وإقبال

د. حسين مجيب المصرى

الدار الثقافية للنشر

الأندلس

بـــين

شوقي .. وإقبال

عنوان الكتاب: الأندلس بين شوقى وإقبال – دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن

اسم المؤلف: د. حسين مجيب المصرى

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٩٨/١٣٠٩٢

الترقيم الدولى: ISBN: 977-5875-52-6

اسم الناشر: **الدار الثقافية للنشر**

اسم المطبعة: المطبعة العصرية – بيروت

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م



الدار الثقافية للنشر – القاهرة

ص.ب 134 بانوراما اكتوبر – هاتف وفاكس 4027157

email: sales@thakafia.com

Website: www.thakafia.com

الأندلس

بين

شوقي .. وإقبال

(دراسة في الأدب الإسلامي المقارن)

د. حسين مجيب المصري

الناشر

الدار الثقافية للنشر

ص.ب (134) بانوراما أكتوبر

تليفون وفاكس: 4027157 - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

تقدمـــة

كان لى دأبًا جريت عليـه، ومنهجًا أنا دومًا مستمسك به، فى كل ما عكفت عليه من دراسات مقارنة فى التراث الإسلامى بعامـة، والأدب منه بخاصة، أن أقدم طويلاً وتفصيلاً للموضوع الذى أبحثه.

وتقديرى أن صنيعى هذا لا يتجافى عن الصواب، بل ربما كـان فيه جماع الخير. وذلك لأكثر من وجه.

لقد تمرست بتجارب تعلمت منها وأيقنت أن القـارئ إذا ما تلقى عنى حقيقة عن الأدب الفارسى أو التركى أو الأوردى وجد نـفسه تجاه ما لا إلف له به فجعل يتظنن وقـلما يتيقن بل وجد نفسه فى ليل من الشك مظلم، وضـرب فى تيه على غير هدى. ومن ثم كان من حقه علىَّ أن أبين له وأشرح وأزوده بخلفية عمـيقة طويلة يتبدد بها كُلُّ لَبْسٍ وشك إذا اتكأ إليها.

هذه واحدة، أما الأخرى فهى رغبتى فى أن يحيط بالحقائق من أطرافها ويدرك فى جزم أن تراثنا الإسلامى ليس فى العربية وحدها، كما قد يظن ظان، بل هو إلى ذلك فى لغات الشعوب الإسلامية وهذا التراث فيهـا متداخل بكل معنى للتداخل متكامل ولا ريب، وفيه ظاهرة التأثير والتـأثر واضحة كل الوضوح، وبذلك أكون قد أحطته عـلمًا بما لا عهد له به وكشفت له عن كنوز مخفية طال اختفاؤها وآن لها أن يكشف عنها.

وفى هذا فتح باب للخير فأولى به ثم أولى به ألا يغفل عن تلك الحقيقة.

ويسـعنى أن أزيد ذلك إيضاحًـا بإيراد قـول عالم من علمـاء الغرب قـال: إن العربيـة والفارسيـة والتركية ثلاث لهجـات تتشعب عن لغة واحـدة هى لغة الأدب الإسلامى(1). وهذا رأى يصح فى جمـلته لا فى تفصـيله؛ والحاجة فـيه إلى فضـل إيضاح، إن الكاتب يجنح إلى المبالغة، والمبالغة لا بد أن تدرك علـى أنها مبالغـة، وهى تؤيد المعنى وتؤكده إلا أنها لا تقف بنا على الحقيقة العلمية الدقيقة.

صـحيح أن الأدب العـربى والفـارسى والتـركى والأوردى آداب إسـلاميـة لا شك فى إسلاميتها، وأنهـا جميعًا منبثقة فى الوجود فى ظل الإسـلام، وكل منها معبر عن تراثه فى كل منحى من مناحيه، ناطق عن حضارته بما لا شك فيه. ولكن إن كانت هذه اللغات هى لغة الأدب الإسلامى فهى لغات شعوب مختلفـة كما أنها لغات سلالات متباينة. ويبدو أن الكاتب إنما شاء أن يحكـم حكمًا مطلقًا وفـاته أن يلتزم دقة التـحديد أن هذه الآداب آداب

(1) Hachtmann: Europaische Kültüreinflusse in der Turkei s,9 (Berlin 1918) .

إسلامية ولكن ذلك لا يعنى أنها جميعًا متماثلة فى كل جزئية من جزئياتها وكل خصيصة من خصائصها. والوجه أن نقول: إن هذه الآداب الإسلامية نطقت وكانت شاهد صدق على حضارة الشعوب الإسلامية فى عصور متعاقبة وبيئات متباينة، فلزم من ذلك أن يحتفظ كل أدب منها بما هو مختص بالتعبير عن الإنسان والمكان فى وقت معًا، ولذلك تشابهت وتماثلت فى كثير، إلا أنها مع ذلك تباينت لما أسلفنا من علة وسبب. والمترتب على ذلك فى الفهم أن الحاجة ماسة إلى دراستها دراسة مقارنة لرد النتائج إلى المقدمات وربط الأسباب بالمسببات والخوض فى حقائق تاريخية وتيارات روحية وكل ما ينبنى على ذلك ويجرى هذا المجرى، وبذلك نكون قد رفعنا النقاب عما ظل فى طى الكتمان، ودرسنا التراث الإسلامى الذى عبرت عنه هذه اللغات بتراثها المجيد الذى تطور عبر القرون، وأظْهَرَنَا على مظاهر التطور فتأتَّى لنا أن نتعمق فهم هذا التراث الإسلامى.

هذا ما بعثنى على أنى استحببت أن أدرس هذه الآداب دراسة مقارنة، وجعلت هذا منهاجًا لى فى الدراسة، آثرته على ما سواه، فلقد شئت أن أستكثر للقارئ العربى من الإلمام بحقائق، وخصائص، ومعارف ما كان له أن يتلقاها إلا بتلك الدراسة المقارنة التى أبليت فيها عمرًا طويلاً، والله أسأل أن يقيض لى متابعتها إلى أن تنقضى عنى من الدهر أيامى.

وكأنما يخيل إلىَّ أنى بعقد تلك المقارنات بين الآداب الإسلامية، أرد غربة الغريب كما أنى فى الوقت عينه إذا ما لاحظت وجهًا للشبه ماثلاً بين ظاهرتين أدبيتين فى أدبين إسلاميين أكدت تلك الظاهرة وتمكنت من تعليلها وتحليلها. وغنى عن البيان أن هذه المقارنة إذا ما كانت بين ظاهرة أدبية فى العربية وفى أخرى فارسية أو تركية أو أوردية إنما نقيس بها مجهولاً فى هذه الآداب على معلوم لنا فى أدبنا العربى، وخليق بهذا المعلوم عندنا أن يفسر أو أن يقرب هذا الذى كان مجهولاً، وبذلك يتبدد اللبس ويتأكد اليقين، مما يزود القارئ العربى بمعلوم ظل بعيداً عنه منذ طويل زمان.

والأجدر بمن توفر على دراسة هذه الآداب الإسلامية وأنعم النظر فيها على مُكْث وأناة طوال قريب من ستين عامًا، أن يفطن ما بين هذه الآداب من فوارق، تفسح المجال أمامه للمقارنة. يقال «بضدها تتميز الأشياء»، وأضيف إلى ذلك أنها تتميز كذلك بما بينها من وجوه للشبه.

إن هذه الآداب الإسلامية تجتمع على وحدة العقيدة الدينية، ذلك ما لا مرية فيه، بيد أن هذا وحده لا يجعل منها أدبًا واحداً على النحو الذى يسبق إلى الظن، فقد عرفنا أنها لشعوب تتباين فى تاريخها وأعرافها ولغاتها وأجناسها ومثل هذا لا بد أن يجعل لكل منها سمات خاصة يتسم بها وإن كانت هذه الآداب فى هذا على تفاوت.

قيل: «إن البقاع لها أثرها فى الطباع»؛ فلا بد أن تكون الشعوب التى عبرت عن نفسها بهذه الآداب متباينة فى ذلك التعبير، وهنا تمس الحاجة مسًا ملحوظًا إلى ضرورة عقد الموازنات والمقارنات بينها ولو على نحو ما. ويستقيم فى العقل أن يختلف قومان متباعدان فى الموطن والتاريخ واللغة والجنس والأعراف والتقاليد.

ثم ألتفت إلى تلك السطور التى جرى بها قلمى فى كتابى هذا، فأجد أن مدارها بالذات على النظر فى مجموعتين من الشعر العربى والأوردى منسوبتين إلى شاعر العربية شوقى وشاعر الأوردية إقبال.

إن الشاعرين لم يقولا ما قالا على أنه فن من الشعر متعارف، كالغزل والوصف مثلاً، بل إنهما اختصا الأندلس فى عموم وشمول بما قالا وهذا من صنيعهما يبعثنا على ما قد يكون من جواذب وبواعث استَنْدَتْ قريحتهما حتى قالا فى ذلك من كل رائعة.

والمترتب على ذلك فى الفهم ضرورة أن نشير إلى تلك البواعث لنتعمق فهمها حتى ندرك ما كان من صنيعهما. خاصة أن مبلغى من العلم، أن أحدًا من شعراء العرب، ومن أعرف من شعراء اللغات الشرقية، لم يبلغ مبلغ هذين الشاعرين فى الاهتمام بالقول فى إقليم من الأقاليم أو ناط فضل عناية. واهتمام بنظم طائفة من الشعر يمكن أن نسميها «أندلسيات».

وعليه من حق الأندلس أن ندير الكلام على ذكره ووصفه، ونتتبع فى ذلك ما قال الأقدمون والمحدثون من شرقيين وغربيين.

ولقد فتح الوليد بن عبد الملك إقليم الأندلس سنة تسعين(١). ولنا أن نشير فى لمحة دالة وإشارة لامحة إلى هذا الفتح، فنقول: إن أول من غزا الأندلس طارق بن زياد، عامل «موسى بن نصير» فلقيه من يسمى «اليان» ليدفع الغزاة عن بلاده، وكان اليان هذا واليًا على بحار الأندلس، إلا أنّ طارقًا أمنه؛ فحمله مع أصحابه فى السفن إلى الأندلس، ثم انطلق طارق قدمًا إلى الأندلس وملكها من الأسبان، ثم غلب طارق على طليطلة، وهى مدينة مملكة الأندلس(٢).

ومن الخير أن نبسط القول فى فتح الأندلس شيئًا ما ذاكرين حقيقة من الأهمية بمكان عظيم لا يسعنا إغفالها وهى قول رسول الله ﷺ: «زُويت لى مشارق الأرض ومغاربها، ويبلغ ملك أمتى ما زوى لى منها» وهذا الحديث الشريف ـ لا شك ـ يجعل لفتح الأندلس مكانة خاصة فى تاريخ المسلمين لأن هذا الحديث الشريف يستدل منه على أن فتحها كان قدرًا مقدورًا.

---

(١) السيوطى: تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٣ ـ القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٢٣٢ ـ القاهرة ١٩٣٢ .

يقول التاريخ فى فتح الأندلس إن الخلاف وقع بين «لذريق» ملك القوط، وملك سبتة، فكان فتـح الأندلس على يد طارق بن زياد وطريف ومولاهمـا الأميـر موسى بن نصـير. ويقال: إن أول من دخل الأندلس، مجاهدًا فى سبيل الله، طريف البربرى مولى موسى بن نصير الذى غزا جزيرة طَرِيف بمعونة يليان صاحب «سبتة» وذلك لحقده على لذريق صاحب الأندلس، وكان طريف فى مائة فارس وأربعمائة راجل، وقـد جاز البحر فى أربعة مراكب فى رمضان من عام واحد وتسعين للهجـرة. وهذا ما يستدل منه على أن هذه الغزوة كانت مجرد بداية لفتح الأندلس الذى تم فى عام ٩٢ هـ.

ونقف وقفة هنا لنشيـر إلى أن مؤرخى العرب القدماء لم يجتـمعوا على رأى واحد فى كيفية فتح الأندلس، فبعد أن قال صاحب «نفح الطيب» ما قال ذكر أنه سوف يذكر ما جاء فى أمر طريف وغـيره مما يخالـف هذا السياق، كـما قال بعـضهم: «إن أول أسبـاب فتح الأندلس أن ولى الوليد بن عبـد الملك موسى بن نصير على أفـريقية وما خلفهـا عام ثمان وثمانين، خرج فى نفر قليل، فلما ورد مصر أخرج معه طائفة من خبرها، وفعل مثل ذلك فى أفريقيـة، وجعل مقدمة جـيشه مولاه طارقًا، فنشب القـتال بينه وبين البربر، ودام هذا القتال حتى بلغ مدينة طنجة ـ وهى قصة بلادهم وأم مدائنهم ـ ففتحها وأسلم أهلها.

كما قال لسان الدين بن الخطيب ما مـضمونه أن فتح الأندلس على يد المسلمين كان مما منَّ الله به عليهم كما كان خيرًا على موسـى بن نصير، ومما كتبه الله جهادًا على طارق بن زياد الذى ينسب إليه فتح جزيرة الأندلس وإليه ينسب جبل طارق.

وقيل إن طـارقًا وهو يركب البـحر إلى الأندلس رأى رسـول الله ﷺ فيمـا يرى النائم وحولـه المهاجـرون والأنصار يتـقلدون السيـوف والقسِىَّ؛ فـقال له ﷺ: «يا طارق تـقدم لشـأنك». ونظر إليه وإلى أصـحابه قـد دخلوا الأندلَس قُـدَّامه، ثم هب طارق من نومـه مستبشـرًا، وبشر أصحابه بما رأى فى منامه، ثم يذكر أن طارقًا قابـل عجوزًا فقالت له: إن زوجها كان يعلم الغـيب فقال لها: إن أميرًا يدخل بلاده ويغلب عليهـا ووصفه بأنه ضخم الهامة وهذه صـفتك. كما ذكرت له أنه قـال لها: إن فى كتفه شـامة، فكشف طارق عنها فبدت لها[1].

وكافٍ حق الكفاية ما أوردنا فيما يختص بشـأن فتح الأندلس والكيفية التى وقع عليها، لنعقب علَيه بما يتجلى عن حقائق لها مرموق من خطرها.

وأول ما يجدر قوله فى هذا الصدد، أن النبى ﷺ زف الـبشرى إلى المسلمين قاطبة بأن الله سوف يمكن لهم فى الأرض ذات الطول والعرض، وهذا منه سبحانه وتعالى فضل على أهل لا إله إلاَّ الله، ونعمـاء أسبغها علـيهم. كما أن طارقًـا يبدو مجاهدًا فى سـبيل إعلاء

(١) المقرى : نفح الطيب ص ١٠٦ ، ١٠٧ ـ الجزء الأول ـ القاهرة ١٣٠٢هـ .

كلمة الحق فى الآفاق. إلا أنه مجاهد من طراز خاص لأنه يرى فى منامه رسول الإسلام ﷺ ومن معه من المجاهدين، وتلك رؤيا يكرّم ويعتز بها كل مؤمن، أما ما دار بينه وبين العجوز التى أخبرته بخبر عجب مؤداه أن ثمة من تنبأ بفتحه للأندلس وعرّفته بهيئته التى وردت فى ذلك النبأ، فمن وضوح الدلالة على أن هذا الفتح لا شك له ما بعده وأن هذا المجاهد له منزلة ودرجة عالية.

إضافة إلى أن أهل العلم تعددت كلمتهم فى هذا الفتح بما يستدل على أنه فتح وليس ككل الفتوح. ونعود إلى تلك النبوءة التى تنبأ بها من تنبأ لطارق، فأحاطته كذلك بما يوشك أن يدخل فى نطاق الأسطورة.

إن الأسطورة تفهم وتدرس على أنها حديث خرافة فى نظرنا فى أيامنا، بيد أنها حقيقة وواقع تاريخى ومعتقد عند من كانوا قبلنا، ومع هذا من شأنها، لا نعدم فيها دلالة رمزية ينبغى أن نلتفت إليها ونفيد منها. وحتى إذا عددناها مجازًا فالمجاز قد يفسر الحقيقة بل يؤيدها ويرسخها فى العقل، ويوردها فى الخيال. نقول هذا لأننا نجد ذكرًا لما يجرى مجراه فى القصص الشعبى، ونعنى به قصص «ألف ليلة وليلة».

فعند الكلام عن طارق بن زياد الذى فتح الأندلس فى عهد الوليد بن عبد الملك، يقول القصص: إن ملوك أسبانيا جرت عادتهم، إذا ارتقى أحدهم للعرش، أن يضع قفلاً على باب قصره. ولما دخل عليهم طارق فتح قصرًا بعد أن حطم قفله، فوجد خلف الباب صورة للعرب على صهوات خيلها وعلى سنام جِمالها، وعلى رءوسها العمائم المسبلة وقد تقلدوا سيوفهم وبأيديهم طوال الرماح، كما وجد كتابة نصها أنه «إذا فتح هذا الباب غلب على هذه الناحية قوم من العرب، وهم على تلك الصورة فالحذر. الحذر من فتحه».

وكانت هذه المدينة بالأندلس وفتحها طارق(١).

وأيًا ما كان فنحن وإن لم نوفق إلى أن نعرف لهذه الرواية فى التاريخ سندًا إلا أننا ندرك ما ترمز إليه وتدل عليه ولو فى نظر العوام، فشيوع مثل هذا بين العوام وروده فى أدبهم الشعبى لا يخلو من دلالة أكيدة على اهتمام القوم - من علمائهم وغير علمائهم - بهذا الفتح إلى أبعد مدى، وإحاطته بما قد لا يستقيم فى العقل بل يخطر فى الخيال. ويسعنا أن ندرك منه أن فتح الأندلس كان فتحًا مبينًا ما فى ذلك من ريب.

وللكلام أن يمتد بنا إلى مدى قريب أو بعيد، ذلك لطرافته وأهمية دلالته.

ففتح العرب للأندلس كان باعثًا جد قوى بعث على نسج الخيال أساطير وأحاديث خرافة عند أهل الشرق وأهل الغرب على حد سواء، كما استمد منه القصص عند المسلمين والغربيين كل عجيبة وغريبة، إلى حد أن شكّل فنًا قصصيًا له خاص من طابعه.

(١) قصص ألف ليلة وليلة - الجزء الأول ص٣٥ - القاهرة ١٩٥٩م.

ولتكن بداية الحديث في هذا الصدد عن تلك الإرهاصات والتنبؤات التى أحاطت بفتح الأندلس نضيفها إلى ما أسلفنا.

إن والى مصر عبد العزيز بن مروان ولّى على أفريقية موسى بن نصير، فاتسع فى فتح المغرب حتى بلغ المحيط الأطلسى، ومضى طارق بن زياد إلى طنجة حاضرة البربر؛ فغلب عليها؛ ودخل أهلها فى دين الله. ويستأذن موسى بن نصير الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك فى فتح الأندلس. ولكن هذا القائد كان متحفظًا حذرًا، فما شاء أن يلقى برجاله إلى التهلكة، تحسبًا منه أنهم إذا دخلوا الأندلس غزاة واجهوا من لا طاقة لهم به، فأرسل أحد قواده بعدد غير عظيم من الجند ليتعرفوا الأمر، وهذا القائد هو طريف. الذى أسخن القتل فيمن جابهوه فعرف أن الفتح أمر على العربى يسير.

فاطمأنّ موسى بن نصير، وعقد العزم على أن يوجه بطارق بن زياد ـ وهو بربرى ـ إلى جزيرة الأندلس لفتحها، واتفق أن قائدًا يسمى يليان عرض أن يبذل العون للمسلمين. فقدم لهم سفنه التى عبروا بها إلى الأندلس فى عام ٩٢هـ. واستولى طارق على جبل عرف من بعد بجبل طارق عندما انتصر بجيش المسلمين على لذريق فى معركة وادى لكة فى رمضان عام ٩٢هـ(١).

ومن المعلوم أن التاريخ قد يمتزج بالأسطورة خاصة إذا كان التاريخ عظيم الأهمية لأن الخيال الشعبى يضيف إليه من عندياته فى إعجاب منه أو إعجاب به، ولذلك تكون الأساطير صورة أخرى من التاريخ ورؤية جديدة للحقائق، ولنا أن نفيد منها ما نفيد فى تمثل تلك الحقائق.

إن ما يورد التاريخ من أخبار مجزوم به، إلا أننا فى هذا المقام أميل إلى ما تقوله الأقاصيص الشعبية والأساطير المتوارثة؛ لأن لنا من وراء ذلك مأربًا هو أن نستعين بهذه الأوهام التى يصدقها العوام فى إعظام القوم لفتح الأندلس وهذا ما إليه نقصد.

وفى عود منا إلى الأسطورة بعد أن عرفنا ما ورد فى قصص ألف ليلة وليلة، نلتفت إلى أسطورة تشبهها وإن اختلفت عنها شيئًا ما، ولكنها على أية حال تؤيدها. فمن الروايات التى تناقلها سواد الناس كابرًا عن كابر، وعدت من الإرهاصات والدلائل على أن الله سوف يفتح على العرب أرض الأندلس ما قيل من أنه كان فى دار ملك لذريق آخر ملوك القوط بيت على بابه أقفال عدة، وكان من عادة كل من يتولى الملك من القوط أن يزيد على هذه الأقفال قفلاً، وكان ذلك أمارة على توليه العرش، وما فتح ملك من الملوك هذا البيت، ولا عرف مما فيه مما يستحق أن يعد سرًا خفيًا مغلقًا لا ينبغى لكائن من كان أن

---

(١) د. محمود مكى ـ الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس ـ ص٢٩ ـ مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية ـ مدريد ١٩٩١ .

يطلع عليه. قيل إن عدد هذه الأقفال بلغ عشرين، وبذلك يكون عدد الذين تملكوا عشرين ملكًا، وهو جيل من الملوك.

ولما ولى الملك لذريق، قام فى نفسه أن يفتح هذا الباب الذى طال إيصاده وأحاطت به أسرار وأسرار. إلا أن أكابر القوم من حوله أعظموا أن يفتح هذا الباب، واشتد عليهم أن يجترئ على مثل تلك الفعلة التى لم يصنعها ملك قبله، إلا أنهم أخفقوا فى أن يثنوه عن أكيد عزمه، إلا أن هذا الملك ظن أن فى هذا البيت كنزًا فأغراه هذا بأن يفتحه، وتم فتح هذا البيت العجيب. ولما دخله وجده خاليًا إلا من تابوت عليه قفل وأمر بفتحه، إلا أنه ألفاه فارغًا وفيه شقة مدرجة فيها صورة للعرب على خيولها ومعها سيوفها وقسيها وأعلامها، وفى أعلى تلك الصورة كتابة قرئت له فإذا هى «إذا كسرت هذه الأقفال من هذا البيت وفتح هذا التابوت، فظهر ما فيه من هذه الصور، فإن الأمة المصورة فيه تغلب على الأندلس وتملكها»، فوجم الملك وأخذ منه الغم كل مأخذ هو ومن حوله من رجاله، وأمر بإرجاع الأقفال إلى مواضعها.

وهذه القصة وردت فى كتب التاريخ الأمهات على سذاجتها، فقد وردت فى كتاب ابن حبيب الأندلسى، وفى «فتوح مصر» لابن عبد الحكم، وكذلك فى كتاب «الإمامة والسياسة» وهو لأحد أحفاد موسى بن نصير، وفى كتاب ابن القوطية، وابن الكردبوس، وابن الشباط، وابن عذارى، وابن خلكان، والمقرى(١).

وبالنظر فى هذا يلتفت انتباهنا إلى حقيقة أخرى: فبعد أن عرفنا أن هذه القصة وردت فى كتاب أدب شعبى ككتاب «ألف ليلة وليلة»، وقلنا إنها من قبيل حديث خرافة الذى يعرفه الشعب وقد يصدقه البعض ولا يصدقه البعض الآخر، وجدنا أن هذه القصة تبوأت موضعها فى كتب التراث التاريخى الإسلامى، فهى إن قلنا أنها لا تحمل على محمل الجد إلا أنها تبدو كأنها حملت على محمل الجد عند العلماء الجهابذة الذين أوردوا لها ذكرًا فى كتب قيمة، فلم يبق بعد ذلك إلا أن نأخذ بها أمارة على أهمية هذا الفتح بقطع النظر عن كونها من الأوهام وروايات العوام. وبالتالى نقول إنها مشاع بين أهل العلم ومن ليسوا من أهله.

ومن تتمة القول فيما أحاط بفتح الأندلس من أقاصيص وأساطير ما قيل من أن يليان بعث إلى موسى بن نصير يحثه على فتح الأندلس، ويعرفه بما يسلك من مسالك لإنجاز هذا الفتح، فقد قيل إن يليان جريًا على عادة نبلاء القوط وجه بابنته إلى قصر لذريق لتؤدب فيه واتفق أن وقعت عين لذريق عليها؛ فشغفته حبًا ولم يملك كبحًا لجماحه؛

---

(١) د. محمود مكى - الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس - ص٣١، ٣٢ - مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية - مدريد ١٩٩١ .

فاعتدى عليها؛ وكتبت إلى أبيها تشكو إليه لذريق؛ فامتلأ أبوها غضبًا وسخطًا، وصح منه العزم على أن ينتقم منه، وتحين لذلك كل فرصة ووسيلة إلى أن تفتقت حيلته عن أن يرسل إلى طارق داعيًا إياه إلى فتح الأندلس، ذلك الفتح الذى مهد له الأسباب.

وتلك قصة وردت فى كثير من المصادر متشابهة فى الأعم الأغلب؛ إلا أن علماء الأسبان يترددون فى قبول صحتها؛ ويعزونها إلى الأقاصيص الشعبية، وهنا نجد اللقاء ثانية بين الحقيقة والخيال، أى بين المقطوع بصحته من الناحية التاريخية وبين ما يجرى مجرى الأوهام وأساطير الشعوب، ونلحظ ثانية التساند بين الحقيقة والخيال وما بينهما من تكامل وتداخل.

وجملة القول أننا نرى من ذكر هذا كله أننا بلغنا غايتنا أو كدنا. ونعنى بذلك أننا بَيَّنَّا كيف أن هذا الفتح أثار انتباه أهل الشرق والغرب وكان مناط اهتمام منهم.

ولما كنا نطلب المقارنة حيث كانت فإن هذا المقام مقامها، والمجال متسع لها إذا ألقينا نظرة على فتح العرب لفارس. وسوف نجده كذلك محاطًا بالإرهاصات والغيبيات.

قيل: إن الموبذان ـ وهو الكاهن من كهان الفرس الذين تصدق أحلامهم، ويظن أن الغيب غير محجوب عنهم ـ رأى فيما يرى النائم إبلاً صعابًا تقود خيلاً عرابًا، قد قطعت دجلة، وانتشرت فى بلادها. ورأى مثل ذلك كسرى فهب من نومه وقد استولى عليه الذعر، فلبس تاجه وأخبر موابذته بعجيب ما رأى فى منامه، وورد عليه كتاب فيه خبر خمود النار، فقال الموبذان إنه رأى مثل تلك الرؤيا التى أفزعت مولاه وطلب تفسيرًا منه لهذا الحلم المستبشع. وما صبر أن بعث إلى النعمان بن المنذر أن ابعثْ إلىَّ برجل عالم بتفسير الأحلام، فوجه إليه بعبد المسيح بن عمرو، فأخبره بما رأى، فقال علم هذا عند خالى سطيح، قال فأْتِه وسَلْه وأْتِنى بجوابه. فمضى عبد المسيح إلى خاله سطيح وقد أشفى على الموت، وقال له شعرًا؛ فرد عليه سطيح بشعر يقول له فيه: إن ملك بنى ساسان بعثه إليه لارتجاس الإيوان وخمود النيران ورؤيا الموبذان، ثم مات. فمضى عبد المسيح إلى كسرى يقول له:

شمر فإنك ما عُمرت شمير ... لا يفزعنك تفريق وتغيير
إن يُمسِ ملك بنى ساسان أفرطهم ... فإن الدهر أطوار دهارير(١)

فقال كسرى: إلى أن يملك منا أربعة عشر ملكًا تكون أمور، فملك منهم عشرة فى أربع سنين وملك الباقون إلى زمن عثمان.

هذا مجمل ما جاء من إرهاصات بفتح العرب لفارس، ونحن إذا نظرنا فيه نظرة تأمل، ألفيناه لا يدخل بعيدًا فى الأسطورية كما هو الشأن فيما عرفنا من إرهاصات بفتح العرب

(١) ابن منظور: لسان العرب ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٠٠٥ القاهرة.

للأندلس. فالأحلام أوهام، إلا أنهـا قد تصدق في معتقد بعض النـاس وقد لا تتحقق فى رأى بعضهم الآخر، كما أن ما تنبأ به هذان الكاهنان لا يستبعد ممن يتكهنون ويتكشف لهم بعض ما غاب وراء الغيب.

وعلى أية حال، فـما كان كـسرى ليغـفل عن أن دولة الأكاسرة فى عـهده على شفـير الهاوية؛ وذلك لأن دبيب الضعف بدأ يظهر فيها ويؤذن بما تسوء عاقبته.

وننظر بعـد ذلك إلى ما يرويه التـاريخ، فنجد أسطـورة أخرى تجرى هذا المجـرى، بل وتوغل فيما يُعد حديث خـرافة. قيل إنه كان فى أرض فارس رجل من أهل الإيمان يقال له المثنى بن حارثة، وحوله رجـال أولو نجدة وقوة يقاتلون معه، واتفـق أن كسرى خرج ذات يوم متصيداً فعرض له حمار من الوحش وتبـعه ليصيده إلا أنه عجز عن اللحاق به، وكلمه الحمار قائلاً له: «يا يزدجرد» آمن بربك لتبـقى لك نعمتك، ولا تكفر حتى لا يزول ملكك ثم غاب عنه العَيْرُ فوقع فى الحيرة، وتملكه شديد الفزع وعاد إلى قصره منكسراً. واستدعى موابذته وأساورته، وأخبرهم الخـبر واستفسرهم ما وقع له مع الحمـار؛ فقالوا أيها الملك ما نظن إلا حادثًا يأتيك مـن قبل العرب الذين نزلوا بسـاحتك. أما المثنى بن حـارثة فرأى فى منامه كأن رجـلاً أقبل عليه ومعه لواء فـدفعه إليه قائلاً هذا ذل أهل فـارس. قد حان زوال ملكهم وتشتيت شـملهم، فامض إلى عمر بن الخطاب واستـنصره، فقصّ المثنى رؤياه على بنى عمه فقالوا له: صدقت رؤياك وقرت عيناك، سر إلى عمر واستنصره.

فانطلق إلى المدينة لـيلقى عمر إلا أنه ضل الطريق، وسـمع ومن معه هاتفًـا يهتف بهم ويقول هذه الأبيات:

يا باغى الخـير لا تبـغى به خلجـا	أبْغِ كـلامى تلاقى واضحًـا نهجـا
وامض إلى عـمـر والنور مـتـضح	فالفرس قـد حلّلت رايات نصرتها
وفى الظلام إذا ثوب المسـاء سجـا	وإن ملك بنى سـاسان قـد مرجـا

وبلغ المدينة، ولقى عمر فى مسـجد رسول الله ﷺ وحوله جماعة كثيرة من المهاجرين والأنصار، ورحب به عـمر بعد أن عرفـه، وسأله عما أقدمـه عليه فقال إن الـفرس تعدّوا عليه، وقال له:

سـريت بأمـر لم يسر فـيـه راكب	إلى رجل فى العــز من آل غـالب
إلى عـمـر الـفـاروق والله غـالب	على أمـره الخـير خـيـر العـواقب
وأعْلِم أمـيـر المؤمنين بخـبـرهم	لتـجـربتى والعلم علم التـجـارب
ومـا الأمـر إلا أمـره وأظنه	سيذعر كسـرى بالجيوش الشوازب
فـيضـحى ذميـمًا بعـد عز ومنعـةٍ	ونقــهــره والله أغلب غــالـب
وإنى لأرجـو أن أسـوق نسـاءهم	كـسـوق المطايـا ناشـرات الذوائب

ويهتف كسرى بالبنور وصحبه إذا ما رموا بالخيل من كل جانب
فشمر لأمر الفرس والأمر مقبل فإن الهوينا شر ما في المحارب

فطلب إليه عمر أن يصف له أرض فارس؛ فقال: «هى أرض كثيرة الزرع والضرع، ترابها مال، وأمرها عال». ثم طلب إليه أن يصف رجالها فقال: «رجال طوال عظام جسام، شديد كلبهم، كثير سلبهم ضعيفة قلوبهم، لا منعة لهم». فتبسم عمر ونشط لغزو الفرس وقام في الناس خطيبًا وقال: «إن الله وعد محمدًا أن يفتح على يديه بلاد فارس والله لا يخلف وعده، فسارعوا إلى جهاد أعدائكم، وقد وعدكم بمُلك كِسرى وكنوزه وجنوده، والموعد من الله تعالى حق، وأمر الله مفعول وقول رسوله مقبول، وما لم يورثكم الله اليوم يورثكم إياه غدًا، ولن تغنموا حتى تغيروا ولن تستشهدوا حتى تقاتلوا».

ولكن الناس أعظموا هذا الغزو فقام فيهم أبو عبيدة الثقفى وقال: يا أمير المومنين إنا سمعناك وأطعناك وأنا أول من أجاب إلى هذه الدعوة فى سبيل الله. وقال أبياتًا منها قوله:

إني وهبت دمي لله محتسبًا لا زاد أبقى ولا أهلاً ولا مالا

ثم قام غيره وأعلن قبوله الجهاد فى سبيل الله، وقال: إنما منع العرب من غزو فارس شقشقة الشيطان. وقال فى ذلك شعرًا.

كما قال الناس إنهم سوف يقاتلون الكفار عُبَّاد النار[1].

هذا ما يقوله التاريخ وهو خرافة تمتزج به حقيقة لا مرية فيها فخبر الحمار الوحشى، وما نطق به لكسرى، وتفسير رؤياه، وكلام الهاتف للمثنى بن حارثة، مما لا يستقيم فى عقل عاقل، أما كلام عمر وما رواه عن النبى ﷺ فحق لا ريب فيه.

وبذلك نلمح الفارق بين الحقيقة والخيال، بين ما قيل فى فتح الأندلس من إرهاص، وما قيل فى فتح فارس، فما قيل فى فتح فارس حقيقة، إلا أنها فى إطار فضفاض من الخيال، وهذا الخيال فى علامات زوال ملك فارس والأسباب التى أدت إليه. وهذا ما يخالف صورة العرب مع خيلهم وجِمالهم فى قصور الأندلس عند فتحها. كما نَلحظ أن الباعث على فتح الأندلس مباين لباعثه على فتح فارس، ففى فتح الأندلس لا يبدو الباعث رغبة أكيدة من الوليد بن عبد الملك فى الجهاد فى سبيل الله، بل فى التوسع فى الفتح، ونحن لا نعرفه من سيرته فهو لا يشبه ذلك الخليفة المؤمن الورع عمر الذى إنما عزم على فتح فارس لإعلاء كلمة الحق فى الآفاق وجهاد عبّاد النار لا لمجرد الغزو من حيث هو غزو، كما أنه كان حكيمًا عاقلاً فى الاختيار؛ فاستخبر المثنى عن أرض فارس، وعن رجالها، ليُحكِمَ خُطة القتال.

(١) الواقدى: فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان من ص ١ إلى ص ٤ (القاهرة ١٨٩١).

ولما وجه بجيشه إلى فارس خرج برجـاله يطلبون النصر أو الشهادة، ولا نعرف هذا فى جيش موسى بن نصير وطارق بن زياد، بل عـرفنا من أمر طارق أن الأندلس فتحت له فى سهولة ويُسْـر؛ لأن يليان القوطى مهد له هذا الفتح، ودله عـلى طريق يسلكه رغبة منه فى الانتقام من الملك «لذريق»، فقاتل قتالاً يسيـرًا على نقيض ما قاتل العرب الفرس، ونشبت بينهم حرب ضرورس لقى فيـها المقاتلون من العرب ما لقوا من استـخدام الفرس للفيلة فى حربهم.

وقيل إن عمـر بن الخطاب كان يريد أن يقود جيش العـرب لفتح فارس إلا أنه تردد فى ذلك، كما أنه أثناء تلك الحرب خيل إليه أن العرب لا قبل لهم بالفرس، وفكر فى أن يخير أهل فارس بين الجزية أو قبول الإسـلام، وطلب إلى قائده أن يكتب بذلك إلى قائد الفرس رستم إلا أن رستم، رد قـائلاً: «إننا نعلم أنكم إنما أردتم غزو إيران لتتخلصـوا مما أنتم فيه من ضنك وخـصاصة، وإن ملك فـارس يريد أن يمدكم بما تطلبون مـن زاد ومال». ولكن القائد العربى قال له: «أن رسولنا هدانا الطريق السوى وأمرنا أن نقاتل الكفار إلى أن يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها فبها وإلا فالسيف بيننا وبينهم»(١).

ومن أخبار فتح العرب لفارس أن سعد بن أبى وقاص بعث إلى عمر بن الخطاب (رضى الله عنهما) بقباء كسرى وسيفه ومنطقته وسراويله وقميصه وتاجه وخفيه، بعد أن غنمت فى موقعـة القادسية، ونظر عمـر فى وجوه من حوله من وجوه القوم، وأمـر أعرابيًا أن يلبس ثياب كسرى فلبسها، ثم قال فى دهشة: أعرابى عـليه قباء كسرى وسراويله ومنطقته وتاجه وخفاه!! واشتد ذلك عليه واسـتنكره، وأمر الرَّجلَ بخلع ما لبس. ثم قال إن الله منع ذلك نبيّـه، وكان أحبَّ إليه وأكـرم عليه، وخشى أن يكون الله قـد أراد أن يمكر به، فبكى بعين غزيرة حتى رحمه من كانوا من حوله(٢).

وما كان من عمـر يدل على كثير، فإنّه قاطعُ الدّلالة على أنه كـان ذلك الخليفة الراشد المؤمن الموقن الذى شاء أن يفتح فارس لا طمعًا فى أرض ولا فى غنيمة، بل رغبة فى نشر الإسلام فى الآفاق وجهاد المشركين.

وهذا ما لا نلحظه عند الوليد بن عبد الملك ولا قواده الذين فتحوا بلاد الأندلس. وثمة أمارةٌ أخرى على أنَّ عمر كان مجاهدًا فى سبيل الله بذلك الفتح.

ومعلومٌ أنَّ قائد العرب حينما دخل فارس شاهد ما شاهد من مكتبات عامرة بالكتب فى شتى العلوم والفنون، إلا أنه لم يعـرف ما فيهـا، فكتب إلى عمر يستطلع رأيـه فى الحفاظ عليها، أو طرحها، فـرد عليه عمر آمرًا إياه بعدم الإبقاء على كتب تـضمن ما يتعارض مع

---

(١) پرنيا « تاريخ إيران » ص ٥١ (تهران).

(٢) ابن الجوزى : تاريخ عمر بن الخطاب، ص ١١٨ (القاهرة).

أحكام دين الله، فما كان من قائد العرب إلا أن أضرم النار فيها، وبذلك قضى قضاءً مبرمًا على التراث العلمي والأدبي والحضاري لفارس قبل الإسلام. وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون قائلاً: أين تلك العلوم التي أمر عمر بمحوها عند الفتح؟(١).

كما قيل إنّ كتابًا وقع للعرب إبان فتحهم فارس بعنوان: «هرفتاى نامك» بمعنى «كتاب السادة» وهو فى تاريخ ملوك الفرس. وطلب عمر أن يترجم جزء منه له، ولمّا اطلع عليه أيقن أنه يمجد المجوس، فما كان منه إلا أن استبعده عنه، وأمر بطرحه بين كومات مهملة من غنائم العرب فى فارس(٢).

هذه أمثلة تقوم دليلاً قاطعًا على أن عمر كان غازيًا لفارس ولكن بمفهوم الغازى الحق الذى يريد أن يرفع كلمة الحق، لا يريد بذلك دنيا يصيبها، ولا مغنمًا هو من عرض الدُّنيا.

أما تلك الأشعار التى اختلطت بكلٍّ الأخبار التى وقعنا عليها، خاصة بفتح فارس منذ أن كانت أوهامًا وأحلامًا وحقائق لا ريب فيها، فإنّها تغمر هذا الفتح فى جوٍّ دينيٍّ روحانيٍّ لا نعرف له شبيهًا فى أخبار فتح العرب للأندلس، ونخلص منه إلى فارق واضح بين أسباب الفتح عند عمر بن الخطاب والوليد بن عبد الملك مما يميز بين خاصيّتى هذين الفاتحين، كما أنه سوف يظهرنا على فوارق واضحة بين ما ترتب عليه فتح العرب لفارس وفتحهم للأندلس.

أما ما قيل فى فتح الأندلس فنختار منه ما مجمله أن من أنْفَسَ ما فتح الله به على المسلمين الجزيرة الأندلسية الخضراء، فأتوها من كلٍّ فجّ، بين محتسب ومكتسب، راغب فى الدنيا وماهد للآخرة، إلى أن ذللوها وخيَّم الإسلام عليها، وألقوا عصا التسيار بها، وأمدتهم جزيرة العرب بأفلاذ أكبادها، وكانوا ـ لولا العصبية بين القيسية واليمنية والخلاف على الخلافة بين الأموية والعباسية، وتلك الملاحم التى احتدمت بين العرب والبربر ـ قد ألحقوا بالأندلس الأرض بما وسعت، كما أنهم اشتغلوا بفتنهم الداخلية، كما استبدلوا حركات الجهاد بحركات الفساد، كل ذلك أعاد تقدمهم تأخرًا، وردَّ تجمعهم تبعثرًا، حتى صار عدوهم فى الجزيرة قسيمًا لهم مشاركًا، وخليطًا معهم مشابكًا، وأغرتهم السَّعة بالدَّعة، وكان الشقاق بين المسلمين لا تنطفئ ناره، نعم كانت حواضرهم عامرة بالبشر وأهل العلم وأقطاب الدين، ومساجدهم تغصٍّ بآلاف المصلين، وما شئت من إسلام وإيمان وحديث وفرقان، وما شئت من نحو وفقه وطب وعلم. كل هذا عاد هشيمًا، كأن لم يغن بالأمس(٣).

---

(١) همائى : تاريخ أدبيات إيران، ص ١٩١ تهران، ١٣٤٠ ش .

(2) Masse: Firdousi et l'epopee Nationale pp. 26 - 28 (Paris 1935) .

(٣) شكيب أرسلان: الحلل السندسية فى الأخبار والآثار الأندلسية ص ٨ ـ ١٢، ج١ (القاهرة ١٩٣٦) .

والنظرة فيما ذكـره هذا الباحث، ترشد إلى أنه عرض نبذة عن فـتح الأندلس وما أسفر عنه من نتائج، وذلـك فى لمحة خاطفـة، ويلحظ عليه أنه كان أمـيل إلى تعليل زوال ملك العرب فيها، أو لعله توخى أن يغلظ اللائمة على الخلفاء لما وقع بينهم من شقاق أفضى إلى ذهاب ملكهم.

ونحن نرى أن مـا أورده كان جامـعًا بيـد أنه لم يكن مانعًـا، لذا نرى من الحـاجة إلى تعقـيب عليه، أو استـدراك ربما أضاف جديدًا فى شىء من تفـصيل، وبعد الفـتح العربى للأندلس انتشرت البلاد إلى أقسام خمسة:

- منطقة قرطبة: ومدنها أشبيلية، ومونة، استجه، سجمونة، آرقوش وملقة، وجهن.
- منطقة طليطلة: ومن مدنها بلنسية، دينه، لوقنه وقرطاجنة، ومورسيه ووادى القبس.
- منطقة مرده: ومدنها بطليوس، برقرة، لشبونة، البيرة، أشتورقة.
- منطقة سرقسطة: ومدنها طرقنة، طرطوشة، برشلونة، زيروف.
- منطقة أربونة: ومدنها قرقشونه، تيراس، أغدة، مقلوقة، نموسة(١).

فهذا التقسيم يبين أن الأندلس كـانت تتشكل من أقاليم تحت الحكم العربى، وقمين بأن يكون لكل إقليم عاهل أو نظام سيـاسى وغير سياسى يختص به؛ مما يـؤدى إما إلى خصام أو وئام بين من يحكمـون تلك الأقاليم أو فى الأقل إلى منافسـة بينهمـا تجعل البلاد غـير متماسكة فى النظام الذى يحكمها، وغير متشاكلة كذلك فى شخصيات حكامها.

فضلاً عن أن قوى المسلمين كـانت تتفاوت من عصر إلى عصر فهى فى عـصر بنى أمية غيـرها فى عصور ملوك الطوائف، فكـل عصر له ما لـه مما يميزه من خصـائص فى نظامه السياسى وفى ملامح مجتمعه.

ولكن بعض المؤرخين حكموا بأن هذا كان سـببًا فى عدم استقـرار الحياة، وأن الحروب كانت لا تضع أوزارها بين المتنافسين والمتباغضين.

وهذا ما لا يصح فى جـملته بل إن الصلات كانت مـوصولة بين المسلمين جميـعًا على تفاوت فى قوتهـا وضعفها. بل ونذهب إلى أبعـد من ذلك، فنقول إن الأندلسى المسلم لم يكن مختلفًا عـن الأندلسى المسيحى فقد عايشه وأسـهر إليه كما أن الصدارة كـانت للثقافة العربية عند المسيحيين.

وهذا كان عمدة السبب فى انتقال تلك الثقافة على نحو ما إلى أوروبا(٢).

وبذكر المسيحيين فى الأندلس يذكر اليهود. نقول بادئ ذى بدء إن اليهود كانوا منتشرين فى ربوع أوروبا إلا أنهم كانوا أكثر انتشارًا فى أسبانيا حتى أصبحت أسبانيا تضم أكبر جالية

---

(١) ضيا باشا : أندلس تاريخى برنجى جلد ص ٥٧ ، ٥٨ استانبول ١٣٠٤ هـ .

(٢) رجب محمد عبد الحليم : العلاقات بين الأندلس الإسلامية وأسبانيا النصرانية ص ٥ ـ ٨ القاهرة .

من اليهود فى أوروبا. أما سبب ذلك فهو أن القوط الوثنيين الذين كان لهم السلطان منحوا اليهود من الامتيازات ما لم يمنحهم غيرهم من ملوك أسبانيا حتى طابت لهم أسبانيا مستقراً ومقامًا. إلا أن تلك الحال لم يكن لها من دوام بدخول المسيحية أسبانيا فاضطهد المسيحيون اليهود وساءت العشرة بين هؤلاء وهؤلاء فقد قرر رجال الدين من المسيحيين ألا يختلط المسيحيون باليهود، وكان لهذا القرار حكم القانون الملزم. وكان هذا المنع فى المأكل والمسكن، كما حُذر على رجالِ الدين أن يباركوا محاصيلهم جريًا على عادتهم. كما أن ملكًا يسمى «ريكاردو» لما اعتنق المسيحية أمر بمنع استخدام اليهود للمسيحيين فى عمل كائنًا ما كان، كما أمر كل يهودى يملك عبدًا أن يعتقه وكان ذلك منه أمرًا قهريًا لاختيار معه، كما فصل من خدمة الدولة كل يهودى، ومنع زواج المسيحيات باليهود، فضلاً عن أنه منع إجراء الختان الذى يعتبره اليهود واجبًا دينيًا على عبيدهم ومن يقومون على خدمتهم، وأجبر اليهود على أن يجعلوا لهم علامة تميزهم من سواهم. هذا هو وضع اليهود فى الأندلس وموقف المسيحيين منهم، فهو أسوأ وضع وحالهم عناء والنظرة إليهم نظرة تحقير وازدراء.

ولكن حالما مر بسمع يهود الأندلس أن العرب سوف يدخلونها غزاة فرحوا، واستبشروا، وأيقنوا أن عهداً جديداً لهم سوف يكون؛ ولما عرفوا بأن طارقًا يتقدم وقد نصر الله جيشه نصرًا مبينًا، رحبوا بمقدم المسلمين رجاءأن يأخذوا بيدهم من تلك الشدائد التى تنزل بهم من قبل المسيحيين وأيقنوا أنهم قومٌ دينهم دين التسامح؛ فعملوا على بذل العون لهم فى قتالهم، ودلوهم على مسالك يسلكونها لم يكن لهم عهد بها فى أرض الأندلس التى لم يعرفوها من قبل ولا وطأتها لهم قدم. وكان العرب كلما غلبوا على مدينة، كانوا أسرع شىء إلى تحرير سكانها من اليهود.

أما اليهودَ فعرفوا للعرب صنيعهم، وبرهم بهم؛ فكانوا يعرضون على القائد العربى ما تمس إليه حاجته من خدمات، وتوطدت الثقة بين العرب واليهود إلى حد أن القائد العربى كان يكل لليهود أن يتولوا حراسة ما يفتح من مدن، وجملة القول أن المسلمين منحوا اليهود من الحرية ما لم يخطر على بالهم من قبل، فسمحوا لهم بحرية التنقل فى البلاد ومزاولة التجارة؛ فربحت تجارتهم وتقبلوا فى أعطاف النعيم، كما ألحقوهم بالوظائف العامة فى الدولة، وهذا ما لم يك يخطر يومًا لهم على بال. ورقوا لهم من ذلك الظلم الذى حاق بهم فردوا عليهم أملاكهم التى صادرها المسيحيون، كما ردوا إليهم أبناءهم الذين انتزعتهم الكنيسة قصرًا منهم ليربُّوا تربية مسيحية. وهذا ما طالما اشتد عليهم وضاقوا به ذرعًا ورأوا فيه أظلم الظلم، والمسلمون المتسامحون سمحوا لليهود بإقامة معابدهم الخاصة بهم، وسمحوا لهم بتحكيم أصول ومبادئ دينهم اليهودى فيما يقوم بينهم من نزاع فى المسائل الشرعية.

وكان هذا الذى جد على وضع اليهود فى الأندلس وتغير حالهم غير الحال سببًا قويًا دفع يهود أوروبا إلى أن يبادروا إلى الهجرة من بلادهم؛ لينعموا بالأمن والتسامح فى ربوع الأندلس بين المسلمين المتسامحين، وقد كثر عددهم حتى عُرفت بعض المدن فى الأندلس بأن الكثرة الكاثرة من سكانها يهود، وأصبح لهم كيان خاص بهم وكثير منهم احتكر تجارة العبيد والجوارى والحراير والتوابل، واتسع مالهم إلى حد أنهم كانوا يرسلون الصدقات من صلب مالهم إلى اليهود الفقراء فى غير الأندلس(١).

إلى هذا المدى الأبعد وصل العرب فى تسامحهم مع اليهودوالمسيحيين فى الأندلس؛ فتعايشوا جميعًا - على تباينهم فى الدين والجنس واللغة - وتشكل منهم مجتمع إسلامى جديد تجرى عليه صفات الجدة بالوضوح الأتم، وبفضل من تسامح الدين الحنيف تعايشوا فى تواد وتراحم وتعاون، وكفلوا لمجتمعهم أن يعيش فى ظل ظليل من التقدم والازدهار على نحو لا عهد للتاريخ بمثله.

وإذا ذكرنا أن هذا المجتمع الإسلامى كان مجتمعًا غير متجانس لم ننس أن عنصرًا جديدًا انضم إلى هذا المجتمع الإسلامى الجديد وهو العنصر البربرى، فقد هاجر البربر من الشمال الإفريقى إلى الأندلس لدنيا يصيبونها فيها بعدما رأوا من ازدهار الحياة فيها، وفيها شكلوا طبقة الزراع، وكانت طبقة لها كيانها وأهميتها فى هذا المجتمع(٢).

وأولى بهؤلاء البربر المزارعين أن تكون حياتهم حياة هانئة مستقرة استقرار زروعهم، فهم ملازمون لأرضهم فى اتصال ودوام لا يخطر ببالهم رغبة فى النزوح عنها والهجرة منها.

كما أن قبائل عربية اجتذبتها الأندلس إليها، فاستقرت فيها، وبذلك أصبح فى الأندلس مجتمع جامع لأشتات الجنسيات واللغات، وبذلك لم يكن مجتمعًا مغلقًا معتزلاً عن غيره من المجتمعات التى تعد فى مقياس يومنا الحاضر مجتمعات متخلفة لأنها تعدم صلات التأثير والتأثر ولا تعرف العلاقات الحضارية والإنسانية فى شمول وعموم.

ونعود ثانية إلى المجتمع الإسلامى فى فارس للمقارنة التى تفرض نفسها علينا فرضًا فى هذا المقام. لقد هاجرت قبائل عربية كذلك إلى الأندلس ولكن على قلة، ودخل الفرس فى دين الله أفواجًا عن آخرهم، وما كان لهذا من بد لأن العربية لغة كتاب الله المبين، ولغة الشرع والدين، كما أن الفارسى كان لزامًا عليه أن يعرف العربية لأنها تؤهله لشغل مناصب فى الدولة الإسلامية(٣).

---

(١) د. محمد بحر عبد الحميد : اليهود فى الأندلس، ص ١٣ - ٢١ ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

(2) Levi Provencial Histoire de l'Espagne Musulumane, P, 169, (paris 1953) .

(3) Ross: Note on persian Poetry: Persian Anthology. PP 48 - 52 (London 1927) .

كما أن الفرس دخلوا فى دين الله أفواجًا واعتنقوه عن رضا وطواعية، وأصبحوا مسلمين خلال قلة من القرون دون أن يُقسروا على الدخول فى الإسلام بإجبار حقيقى من قبل الفاتحين(١).

وتحمس الصناع وأصحاب الحرف للإسلام أكثر من غيرهم، ذلك أن دينهم الزردشتى كان ينقم منهم أن ينجسوا الماء أو الهواء أو النار، فحررهم الإسلام من مثل هذا التحديد والتقييد والتزمت وكفل لهم حياة سهلة رغيدة(٢).

وهذا من رأى ذلك المؤلف لا يثبت على النقد، ولا يصح فى تفصيله وإن بدا صحيحًا فى مجمله. إن الفرس رقت قلوبهم للإسلام لأنه دين الفطرة، والدين الذى فيه خير الدنيا والآخرة، ولا تصلح أمور الخلق إلا به فى صلاتهم بالله وغيرهم، إنه دين الوحدانية والوحدانية هى ما يستقيم فى فهم كل ذى دين؛ لأنها مقنعة بحقيقة لا ريب فيها. إن الزرادشتية أو المجوسية الفارسية تقوم على وجود إلهين لهذا الكون إله الخير (أهورامزدا) وإله الشر (أهرمين)، وهذان الإلهان فى نزاع وصراع من الأزل إلى الأبد، والمؤمن الموقن هو من ينصر إله الخير بعمل الصالحات أما من يعمل السوء فهو ينصر إله الشر.

فمثل هذا المعتقد الفاسد يجعل الفارسى العابد فى حيرة من أمره بين هذين الإلهين، لا يعرف كيف السبيل إلى أن يرضى أحدهما من خشية أن يسخط الآخر. وفى هذا ما فيه من شك وتردد وحيرة بين طرفين. أما الإسلام فعبادة الواحد جل وعلا؛ ففى عبادته سكينة النفس، ويقين لا يحتمل تظننًا ولا تحيرًا.

أما قول المؤلف أن الصناع وأهل الحرف وغيرهم يكرهون تنجيس النار والماء والهواء فليس من الحقيقة فى شىء إن المجوس لم يعبدوا النار كما يظن الكثير، وإنما يقدسونها تقديسًا، ويتخذونها رمزًا للطهر بكل معنى للطهر، لأن النار لا يمكن أن تتدنس بشىء أى شىء.

وإن الإسلام الذى اعتنقه الفرس اطمأنت إليه نفوسهم؛ ولذلك تخيروه عن رضا وطواعية، وفرق أى فرق من يتخير أمرًا دون أن يلزم به أو يُفرض عليه كما أن المتخير لا بد واجد فيما تخيره من غيره أنه هو الأفضل الأمثل. ولكن لا يتم تصور هذا الأمر ما لم نذكر أن الفرس بعد قرن أو أكثر من قرن استيقظ فيهم الوعى القومى، واشتد عليهم أن يقضى العرب على ملكهم الكسروى؛ فخُيل إليهم أنهم يستطيعون رفع نير العرب عنهم، وأن يعيدوا ملكهم القديم إليهم، وسلكوا إلى ذلك مسلكًا خاصًا هو دينى فى الظاهر سياسى فى الباطن؛ فَوُجِدَ من بينهم من دعا إلى مذاهب دينية إلحادية منبثقة من الدين

(1) Spuler: Tran In Fruh - Islamischer zeit. s, 133. (Wiesbaden 1952) .

(2) Dozy Essai Sur L'histoire del'Islam. P, 173 (Leyde 1879) .

المجوسى، ونشروا دعوتهم، واستفحل أمرهم، وكثر جمعهم، وشقوا عصا الطاعة، وحاربوا بنى العباس، إلا أن كيدهم كان فى تضليل، ولم يحققوا من ذلك مأربًا، وأخفقوا فى تسترهم بدين خاص بهم ليقيموا لهم دولة لم يبق منها إلا طلول.

وهذا ما يفسر لنا النزعة الشعوبية التى شاعت فى عهد الخلفاء العباسيين، وهى التعصب للفرس على العرب، وازدراء العرب على أنهم قوم لا حظ لهم من حضارة فهم أدنى مرتبة من الفرس الذين كانت لهم أعظم دولة يعرفها التاريخ، فالفرس أولى بدولتهم، ولا بد من وضع الأمر فى نصابه ورد الحق إلى أصحابه، وهذه الحركة تميزت بطابع دينى ونعنى به الزندقة فظهر من العلماء والشعراء من عرفوا بالزندقة والإلحاد، وإن كانوا نسوا تمامًا لغتهم الفارسية وحضارتهم الكسروية، مثال ذلك الشاعر العباسى الأشهر بشار بن برد الذى يقول:

الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

فهو يشير إلى تقديس قومه فى الزمان الخالى إلى النار تقديسًا جعله يتوهم أنهم كانوا لها عابدين.

وهذا شاعر شعوبى آخر يريد ليُحيىَ مجد قومه الفرس، ويجاهد العرب ويشير إلى أسطورة فارسية قديمة فحواها أن حدادًا فى أصفهان ثار على عاهل أسطورى قديم يسمى الضحاك الذى كان يطعم ثعبانين على كتفيه من مخ طفلين فلما قتل ولديه رفع قطعة من الجلد يلبسها لتحميه من شرر النار على سارية علم وأعلن الثورة على الضحاك الظلوم الغشوم وهو القائل:

أنا ابن الأكارم من آل جم وحائز إرث ملوك العجم

فمن نام عن حقهم برهة فعن حقهم برهة لم أنم

معى علم الكابيان الذى به أرتجى أن أسُود الأمم

وعلم الكابيان الذى يذكره هو العلم المنسوب إلى «كاوه» وهو اسم ذلك الحداد الثائر.

وهذه الزندقة كانت لكثير من شعراء الدولة العباسية الذين لهم نسب فى الفرس من أمثال أبى نواس، ومطيع بن إياس ووالبة بن الحباب، الذين أذاعوا الفسق والزندقة، وخرجوا على المسلمين بكفريات ولهم ذلك الغرض السياسى وهو إسقاط حكم العرب وإعادة ملك الفرس، ومنهم من كان مسلمًا فى الظاهر إلا أنه كان منافقًا، أى أنه كان يضمر مذهبًا فارسيًا قديمًا فى نفسه، مثل أبان بن عبد الحميد اللاحقى الذى كان فارسيًا مسلمًا فى الظاهر إلا أنه كان على مذهب مانى من أنبياء الفرس قبل الإسلام، ويقول القائل فى هجائه:

رأيت يـومـًا آبـان لا ضـرضـر أبانـي

فقلت سبحـان ربـى فقـال سبحـان مانـي

وقد دامت هذه النزعة الشعوبية ـ وهى التعصب على العرب، والقـول بأفضلية الفرس واحتقار العرب ـ طويل زمان حتى القرن الرابع الهجرى، فنجد الشاعر الفارسى الفردوسى يقول (بلغ الأمر بالأعراب، من شرب لبن النيـاق وأكل الضباب، أن يكون عرش الأكاسرة لهم مأربًا، تبًا لك أيها الفلك تبًا)(١).

ومن ثم نلحظ أن الدين الحنيف على يد بعض المنافقين ولحاجة فى نفس يعقوب دخلت فيه الزندقة وأتت هذه الزندقة رغبة فى إحياء مجد الفرس القديم والإعلان على رءوس الملأ أن للفرس الأفـضلية على العرب وتجلى هذا كله فى تلك الحركـة المعروفة بالشعـوبية التى ظهرت فى العصر العباسى وكان لها الدوام بعده بقرون.

والشأن مختلف عند أهل الأندلس، فـقد دخل العرب بدينهم الحنيف وحاربوا بقلة من الجند هى إثنى عشـرة ألف مقاتل جـيش لذريق المسيـحى وقوامه مائـة ألف، فنصرهم الله بفضل إيمانهم، واعتنق الإسـلام كثير من المسيحـيين، وأخذ أهل الأندلس بالمذهب السنى، الذى يستمد من صريح القرآن الكريم والحديث الشريف، وحكم القضاة وقّافين عند حدود المذهب السنى لخلُّوه مـن تخريجـات وتأويلات تصـرف أحكام الدين عن أصـولهـا وآيات القرآن الكريم عن معانيها. ومن خلفاء الأنـدلس من عارضوا المذهب الإسماعيلى. وجملة القول أننا لا نعرف ما عـرفنا عند مسلمى الفرس من مذاهب مشتقـة من دين المجوسية هى الكفر الصراح والغرض منها إحياء القومية الفارسية وإقامة الدولة الكسروية البائدة.

فالإسـلام فى الأندلس هو الإسلام الصـفو ليس فيـه تلك الشوائب التى أدخلهـا عليه الزنادقة والملاحدة من الفرس الذين خبثت نيتهم، وفسدت ضمائرهم.

ولا نعرف من المسيحـيين واليهود فى الأندلس من ارتحل عنها بعقيـدته الدينية فرارًا من وجه العـرب. أما الفـرس فمنهم من فر من وجـه العرب بعـقيدتهم ولغـتهم واعـتزازهم بقـوميـتهم وانطلقـوا إلى الهند فـاستـوطنوها وهم يعرفـون بـ «البـارثيين» ولهم فى الهند مؤسـساتهم وشعـائرهم الدينية الخاصـة بهم كأن يعرضـوا جثث موتاهم على منصـة حتى تنهشها جوارح الطير، ظنًا منهم أن الأرض من خلق إله الخير فلا ينبغى نيسها بجثث الموتى وما تبقى من عظام الجثـة يطرح فى الآبار ولا يدفن فى الأرض. وهذا يؤيد ما أسلفنا قوله من أن العرب والمسلمين واليهود تعـايشوا فى الأندلس متراحمين متعاونـين متسامحين، ولا نعرف من شاء إيحاء دولته كما عرفنا من شأن بعض الفرس.

---

(١) عرب رابيحائى رسيدسـت كار زشير شتر خوردن وسوسمار

كـه تـخت كيانـى كـند آرزو تفوبرتـو اى شـرخ فلك تفـو

وجدير أن نذكر أنه بعد فتح العرب لفارس بما يربو قليلاً على قرن من الزمان، وفق الفرس فى إقامة دويلات لهم فى فارس استقلوا بها عن العرب، وأحيوا بذلك قوميتهم، كما أحيوا لغتهم بعد أن اختلطت بلغة العرب، وأصبحت لغة فارسية جديدة عبروا بها شعرًا ونثرًا مريدين بذلك أن يقيموا الدليل على أن لغتهم القومية تقف على قدم المساواة بجانب لغة الضاد.

وقد اشتهر عرب الأندلس بالتأليف فى اللغة العربية صونًا لها عن الاختلاط باللهجات التى كانت سائدة قبل الفتح العربى فى أسبانيا، ومن أول ما ألف فى هذا كتاب بعنوان (لحن العوام)[1].

هذا ما يذكرنا بنزوح البربر إلى الأندلس وكانت لهم لغتهم فمتوقع منهم أن يكونوا قد أثروا فى العربية الدارجة لأهل الأندلس مما بعث علماء الأندلس إلى المبادرة بصون العربية من الدخيل، وهذا يلفتنا إلى اختلاط العرب بالفرس فى فارس وفى العراق، ذلك الاختلاط الذى أدى إلى فساد الألسنة وكان السبب فى تَقْعِيد قواعد النحو لتقويم الألسنة من خشية أن تلحن فى قراءة كتاب الله المبين، وقد اهتم علماء الفرس على الأخص بالتأليف فى العلوم التى تتوضح بها معانى القرآن من علوم لغوية وبلاغية وتاريخية.

وهنا نقف وقفة لننظر فى رأى أدلى به ابن خلدون فى عدم مشاركة العرب للفرس فى صنيعهم هذا بأن الرياسة فى الدولة العباسية شغلتهم عن العلم والنظر فيه؛ لأنهم كانوا أهل الدولة وحماتها ومدبرى سياستها[2].

ونحن نستدرك على ابن خلدون رأيه فنقول: إن الذين اشتغلوا بالعلم وإخراج الكتب فيه من الفرس لم يشغلوا أنفسهم بالسياسة، ولا كانت لهم رغبة فى الرياسة، وإنما كانوا من أهل العلم وكفى وسليقتهم التى توارثوها كابرًا عن كابر - أى عن أسلافهم - هى التى دفعتهم إلى هذا من صنيعهم وهنا نتبين أن عرب الأندلس ألّفوا ما ألفوا فى العلم عمومًا واللغة خصوصًا لفَشْو اللحن، ويتفقون مع الفرس المستعربين الذين ألّفوا رغبة فى إصلاح اللغة، والفرس المستعربون وجدوا الحاجة إلى الاهتمام بإصلاح اللغة حتى لا تفسد ألسنة من يقرأون القرآن، أما عرب الأندلس فكان مقصدهم زيادة على ذلك إصلاح العربية التى أفسدها من سكنوا الأندلس معهم من مسيحيين ويهود وبربر. إن العرب عندما فتحوا الأندلس لم يكن فتحهم لبلد ازدهرت فيه حضارة، بل على النقيض من ذلك كانت أسبانيا

---

(١) محمد الفاسي: تاريخ الدراسات اللغوية بالمغرب الأقصى ص ٢٢٥ - ٢٢٦ (الدورة ٢٦ للمؤتمر اللغوى للمجمع اللغوى القاهرة، ١٩٥٩ - ١٩٦٠م).

(٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٠ - ٤٨١ القاهرة، ١٩٣٠.

بلدًا فى غمرة التخلف والجهالة، والأمر على النقيض عند العرب عندما فتحوا فارس فقد فتحوا بلدًا مزدهرة الحضارة، وتأثروا بهذه الحضارة فى الأعماق والأبعاد.

ولعرب الأندلس فضل على حضارة الغرب، وفى هذا يقول أحد علماء الغرب: إن العرب كان لهم فرط اهتمام بالأدب والفن، إلا أن فضلهم غير مجحود فى إيقاظ أوروبا بأسرها، ومن الخطأ أن يقال إنهم لم يكونوا إبداعيين ومعلوم أن الباحثين عن العلم والحكمة فى أوروبا كانوا يتوافدون على الأندلس للدراسة فيها(١).

وتلك إشارة إلى أن العرب هم الذين أوجدوا حضارةً فى الأندلس امتدت منها إلى أوروبا. أما الفرس فهم الذين أدخلوا الحضارة فى الشرق على العرب.

ونسوق لذلك مثلاً أن اللغة العربية فى العراق وفارس زخرت بما لا يحصى كثرة من ألفاظ فارسية عُرِّبت. وهذه الألفاظ ألفاظ حضارية تدل على مظاهر للحضارة عند الفرس لا عهد للعرب بها من قبل.

فهذا أبو نواس الشاعر الفارسى النسب يصف فى أبيات من المأثورات كأسًا يقول فى وصفها:

تدار علينا الراح فى صرخدية	حسبتها بأنواع التصاوير فارس
قراراتها كسرى وفى جنباتها	مها تدريها بالقسى الفوارس
فاللراح ما ذرت عليه جيوبهم	وللماء ما دارت عليه القلانس

إن الشاعر يتباهى أن قومه تمهروا فى صنع كل تحفة جميلة فوق الوصف كما يمتلئ تيهًا بكسرى وفوارس أسلافه وهم يخرجون متصيدين، وحسبنا هذا المثال الذى يشير إلى أن العرب تلقنوا فيما تلقنوا وعرفوا فيما عرفوا مثل هذا الترف الفنى عن الفرس.

ويجدر بالذكر أن الدولة العباسية كانت دولة فارسية فى معظم معالمها. فمعلوم أن أهل الحول والطول ومن فى يدهم أزمّة الأمور فيها كانوا من الفرس، وقد تسلطوا على كل مرافقها وكانت لهم صدارتهم وسيادتهم حتى خشى الرشيد على ملكه منهم فى أخبار طوال.

ومن أهل العلم من قال إن الدولة العباسية هى الدولة الساسانية الأخرى؛ وذلك لأن النظم والرسوم بتمامها فيها أتت فارسية كما تأثر من سكنوا إقليم خراسان من العرب بالفرس، تزوج آباؤهم فارسيات؛ فتكلم أبناؤهم الفارسية؛ وشربوا الخمر ولبسوا السراويل، وأخذوا بعادات الفرس(٢).

---

(1) Macabe: The Splendour of Moorish Spain, p 193, London, 1935 .

(2) Muir: The Chaliphate P. 423, (Edinburgh 1924) .

وهذا كله قاطع الدلالة على مدى تأثر العرب بالفرس، وأن الحضارة الفارسية بعثت من جديد بعد أن عايش العرب الفرس. والأمر على النقيض من ذلك عند عرب الأندلس، فما خالطوا الفرس ولا عايشوهم، ولذلك يسعنا القول أن حضارتهم فى الأندلس تَتَمَازُ بأصالتها ولم يورثوا حضارة بما تنطوى عليه الكلمة من معنى بل ورثوها غيرهم ممن عايشوهم فى الأندلس وغير الأندلس من بلاد أوروبا.

ويمكن القول أن ازدهار الحضارة العربية فى الأندلس ظهر أول ما ظهر فى عهد عبد الرحمن الناصر ذلك أن ابنه الحكم كان محبًا للعلم يبسط جناحًا من رعايته على العلماء. فاستقدم من بغداد ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية نفائس الكتب والمصنفات فى شتى فروع المعرفة. وأكثرَ منها حتى إن ما جمعه فى زمانه يربو على ما جمعه بنو العباس على امتداد تاريخهم، وهذا العصر فى الأندلس يضاهى عصر المأمون فى بغداد الذى راجت فيه سوق العلم، وكأنما شاء خلفاء قرطبة أن ينافسوا خلفاء بغداد فى فرط اهتمامهم بجمع الكتب والأمر بترجمتها وإكرام أهل العلم.

وتشبه خلفاء الأندلس بخلفاء بغداد باجتلاب الموالى إلا أن هؤلاء الموالى لم يكونوا من الفرس كموالى بغداد بل من الصقالبة[١].

وإذا ذكرنا الترجمة رأينا أن مراكزها فى الأندلس تعددت، فكانت فى طليطلة تنقل فيها الكتب العربية إلى الأسبانية واللاتينية، كما كانت تنقل الكتب العربية فى إيطاليا بمدينة نابولى وفى جزيرة صقلية وجدت مراكز للترجمة فى قطالونيا وبروفانس ولكن الترجمة فى هذين المركزين كانت من العربية إلى العبرية.

وكانت الأندلس همزة الوصل بين المسلمين والعالم الغربى، وفى هذه الفترة ترجم ما وجد من تأليف المسلمين بالأندلس سواء أكان من عمل الأندلسيين أنفسهم أم من عمل مسلمى المشرق، كما أن أهل الأندلس كانت فيها ألسنة عدة كالعربية والأسبانية والعبرية، فترجمت الكتب العربية إلى الأسبانية ومنها إلى اللاتينية لغة العلم فى أوروبا آنئذ، وهذا ما يذكرنا باللغة السريانية فيبغداد فقد كان المترجمون من نصارى السريان يترجمون الكتب من اليونانية إلى السريانية وعنها إلى العربية ووجد فى الأندلس من يعرفون العربية واللاتينية جميعًا.

وفى طليطلة نقلت العلوم الإسلامية إلى الأسبانية واللاتينية ثم إلى لغات أخرى، وذلك بعد أن بلغت هذه العلوم على يد المسلمين ذروة كمالها وقد تعاون المسلمون واليهود على القيام بالترجمة وهو ما كان يشبه ما عرف فى بغداد ببيت الحكمة لأن هيئة خاصة للترجمة تألفت من الفريقين[٢].

---

(١) د. مختار القاضى: أثر المدنية الإسلامية فى الحضارة الغربية ص ٦٩ القاهرة، ١٩٧٢م.

(٢) د. مختار القاضى: أثر المدنية الإسلامية فى الحضارة الغربية ص ١٨٠ و ١٨١ القاهرة ١٩٧٢م.

ولنا أن نعد القرن الرابع الهجرى مرحلة لها ما يميز خصائصها، ويجعلها صفحة جديدة فى تاريخ الثقافة العربية فى الأندلس، فقد توافرت عوامل عدة لقيام نهضة فى الحضارة لها كيانها ومقوماتها. ويدل على ذلك أن الأندلس استقلت بخلافتها عن المشرق، وأصبح لها مرموق من كيانها، كما تطلعت إلى فتح الآفاق وراء جزيرتها، كما أن دعائم الحكم توطدت واستقامت الأمور لثلاثة من رجالاتها هم الناصر، والمستنصر، والمنصور.

وفى هذا العصر بلغ العمران مداه؛ واستتبع ذلك ازدهار العلوم، ورغبة أهل العلم أن يجروا على علومهم صفات تميزها لتجعلها مختصة بهم دون غيرهم، وعقد الناصر أكيد العزم أن يقيم للأندلس كيانًا سياسيًا وحضاريًا يختص بالأندلس وحدها، ليميزها من غيرها، ويجعلها منافسا قويًا للعواصم الإسلامية الأخرى، وبغداد على الأخص. وبذلك تحمل مشعل الحضارة الإسلامية وهنا نضرب لذلك مثلاً: ازدهار الدراسات اللغوية فى الأندلس فنقول إن أبا على القالى وفد على الأندلس عام ٣٣٠ هـ فى أيام الخليفة الناصر الذى كانت له دراسات لغوية أصيلة، لها خاص من طابعها تلقاها عنه جمعًا من تلاميذه. فزادوا فيها، وتقدموا بها حتى تألفت بذلك دراسات لغوية خاصة بالأندلس، فمنهج القالى ومن تابعه يقوم على التحقيق، والضبط، وإتقان الرواية، والتمكن من نصوص اللغة. وجملة القول أن أول معجم لغوى صنف فى الأندلس كان لأبى على القالى[١].

وهنا ملحظ لا يسعنا إغفاله، وإلا أغفلنا جوهر الموضوع الذى نحن بصدده. فمما تقدم ندرك أن عرب الأندلس ـ خلفاء وعلماء ـ كانوا فى دوام على الرغبة فى أن يقفوا موقف المنافسة مع عرب المشرق، والمنافس يريد أن يعلن عن أحقيته وأفضليته وجدارته. وما دام هذا من غرضه ومسعاه فما أجدر أن يحقق بغيته أو أن يقاربها. وهذا ما يذكرنا بابن رشيق القيروانى الذى اشتد عليه هذا من حكام الأندلس، ولم يقع من نفسه موقعًا حسنًا، فقال بيتين مأثورين من الشعر ساخرًا متهكمًا:

مما يزهدنى فى أرض أندلس ... ألقاب معتضد فيها ومعتمد
أسماء مملكة فى غير موضعها ... كالهر يحكى انتفاخًا صولة الأسد

وعلى ذكر هذا يخطر بالبال ما كان من شأن عبد الرحمن الداخل، الذى يعد بحق أول من أرسى دعائم الحضارة فى الأندلس، وبدأ بتطبيق النظم الإدارية المعروفة عن بنى أمية، وما دارت الأيام دورتها حتى ارتقت الأندلس من مجرد ولاية تابعة للخلافة إلى دولة لها كيانها المستقل بين الدول المستقلة، ولم يتسم بالخليفة بل بالأمير، ووفق فى أن يجعل أبا

(١) عبد العلى الودغيرى: المعجم العربى فى الأندلس حضارة الأندلس. عالم الفكر ص ٧٥، ٧٦، ٧٧ الكويت ١٩٨١م.

جعفر المنصور يقر له بالسيادة ويسميه «صقر قريش»، وهو اسم له مغزاه فى تاريخ العرب كما سمى نفسه ابن الخلائف، ودام أعقابُه على التلقب بهذا.

وأحاط هذا الأمير نفسه بأعظم مظاهر الملك، وجعل قرطبة حاضرة ملكه، وحفلت بأعظم العمائر وأروع المشاهد(١).

ولعبد الرحمن الداخل صفحات مجد فى تاريخ الأندلس، لأنه كان بحق عاملاً مناضلاً، عرف كيف يحمى الأندلس من ثورات فى الداخل وأطماع فى القضاء على ملك المسلمين كانت فى الخارج، وموقفه الذى لم يتزعزع بين هذه الهزاهز والشدائد التى تزلزل ملكه تجعله بطلاً بحق من حماة الإسلام، وأول ما يقال أن الفرنجة تربصوا الدوائر بالأندلس وأرادوا العصف بها، فى حملات تقضى على الإسلام والمسلمين فيها، إلا أنهم كانوا على علم بأن جيرانهم المسلمين فوارس بواسل ومحاربون مندفعون إلى حربهم والإسلام يزين قلوبهم، والجهاد فى سبيل الله فرض عليهم، وشهادتهم تفتح لهم باب الجنة، ولكن الملك شارلمان صح منه العزم على محاربة المسلمين لأنه خشى من قوة العرب وراء جبال البرانس، فعمل على إضعافهم بمعونة الخارجين عليها والثائرين على أميرها. عبد الرحمن الداخل، فحمل على الأندلس بجيش عظيم إلا أن جيشه انكسر أبخس كسرة.

وبعد معركة دارت فيها الدائرة على المسلمين وسقوط مدينة أربونة، وهى ثغر فى شمال الأندلس. جعل المسلمين من بعد مدافعين لا مهاجمين، وكانت الأندلس نهب ثورات داخلية تصدى لها عبد الرحمن الداخل وأخمدها. وأعاد الملك شارلمان الكرَّة إلا أن عبد الرحمن الداخل ألحق به هزيمة ماحقة.

وعبد الرحمن الداخل ذو شخصية قوية، وعبقرية فذة، وصفات مُرضية. فقد وصف برجاحة العقل، وسداد الرأى، وصحة الفهم. وكان يعود المرضى، ويشهد الجنائز، ويصلى بالناس فى الجمع والأعياد. ويخطب الجند. وقيل إن جنوده بلغت مائة ألف فارس. وكان كذلك من أهل العلم، ولم يحتجب عن الخاص والعام وبلغ من تواضعه أن يدعو إلى طعامه كل من قدم عليه وقت الطعام من أصحاب الحاجات وأصحابه.

هذا هو عبد الرحمن الداخل الإنسان، أما مدبر الدولة فتلك هى الصفات التى جعلت منه رجل الأندلس، يدير شئونها ويصلح أحوالها، ويقيم كيانها ويتصدى لرؤساء القبائل العربية فيها يريد كل منهم أن يستقل بنفسه وتكون السيادة له ولقبيلته، ولشخصيته ثلاث جوانب: جانب إنسانى يرق ويحنو ويتألم ويبكى، وجانب سياسى يدبر ويحتال فى حزم وعزم، وجانب عسكرى يقسو ويعنف وينكل بمن يعاديه تنكيلاً. كما كان من بطشه باليحصبى زعيم العرب اليمانية فى الأندلس، وكان اليحصبى هذا أول من بايع واستجاب

(١) د. السيد عبد العزيز سالم: دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس ص ١٤٦ القاهرة ١٩٧٥ - ١٩٧٦.

له عند قدومه من الشرق إلا أنه قلب له ظهر المجن وغدر به فلم يرحمه الداخل من سوء العاقبة. كما نفى غلامه بدراً - وهو الذى رافقه فى هروبه من الشام إلى الأندلس - من قرطبة فقد غضب عليه لِمَا دخله من كِبر، فصادر أملاكه وأغرمه أربعين ألفًا[1].

إن خبر عبد الرحمن الداخل مع مولاه بدر يعرض علينا صورة واضحة المعالم للعاهل الإسلامى الحق الذى يبنى أحكامه من الدين على أساس ركين، ورأيه هو العقل والحكمة، فبدر هذا خادم وفىّ أمين لعبد الرحمن، خاض معه مغامرة تحف بها المعاطب والأهاويل، مما يجعله أثيراً لديه عزيزاً عليه إلا أن بدراً هذا حاد عن الجادة وأسخط عبد الرحمن عليه بما فعل من سوء، فبادر إلى أخذه بسوء ما صنع ولم يرق له ولا رحمه، بل استوجب على نفسه أن يأخذ على يده، لأن الحاكم العدل لا بد أن ينزل العقوبة بمن يستحقها، لأن التقاعس عن ذلك هو عين الظلم.

وهذا من صنيع عبد الرحمن الداخل مع خادمه بدر. يذكرنا بصنيع عمر بن الخطاب إذ جلد ابنه لشربه الخمر، كما أن خالد بن الوليد لما دخل على عمر بن الخطاب وفى عمامته أسنة للرماح مباهاة منه لأنه الفارس المغوار، وهذا منه تيه وصلف، لم يرتض منه عمر هذا فعنفه، ولما تولى عمر الخلافة عزل خالداً[2].

وبمثل هذا من هذين العاهلين وأمثالهما قامت لدولة الإسلام قائمة.

ومن مظاهر الحضارة فى الأندلس على العموم تميز عمال البناء من العرب ببراعة منقطعة النظير فى إقامة العمائر، فأقاموا ما أقاموا من قصور ومساجد وحمامات، وكان كل ما أقاموه مثيراً للعجب والإعجاب، وهذا ما يقوم دليلاً على نهضة عمرانية فى الأندلس، ومن النساء من اشتغلن بالطب، وهذا ما لا نصادقه عند الأقدمين إلا فى الندرة، ومن هؤلاء أخت الطبيب أبى بكر بن أزهر وابنتها اللتان استفاضت لهما الشهرة فى صناعة الطب. وكانتا تداويان نساء المنصور الموحدى، وتتوليان قبالة النساء[3].

وابن خلدون يحدثنا عن أهل الأندلس قائلاً: «مفقود السمن بأرضهم جملة، وغالب عيشهم الذرة» ثم يضيف إلى ذلك أن لهم ذكاء فى عقولهم وخفة أجسامهم على نحو لا نصادفه لدى غيرهم ولذلك يتقبلون التعليم تقبّلاً حسنًا منقطع النظير، ولم تنل المجاعات منهم لأن طعامهم زيت وذرة[4].

---

(١) إبراهيم ياسر خضير الدورى : عبد الرحمن الداخل فى الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية ص ١٦٨ - ١٨٠ ، ٣٢١ ، بغداد ١٩٨٢م .

(٢) د . طه حسين : الشيخان ص ٦٨ ، القاهرة، ١٩٩١م .

(٣) حسن على حسن : الحضارة الإسلامية فى المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين - ص ٣٦٢ الطبعة الأولى ١٩٨٠ القاهرة .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٨٨ ، ٨٩ الطبعة الرابعة ١٩٨١م ، القاهرة .

وما يلحظه ابن خلدون على أهل الأندلس يميزهم بسمات خاصة بهم، لأنهم فى مأكلهم يختلفون عن سواهم، وهذا ما لفت انتباه ابن خلدون إليهم، وبنى عليه حكمًا خاصًا بهم، هو أن ذكاءهم بسبب من نوعية طعامهم، ويعلل عدم تضررهم إذا قحطوا بهذا من طعامهم، فابن خلدون وهو يؤرخ لأهل الأندلس يربط النتيجة بالمقدمة والمسبب بالسبب.

وأيًا ما كان حكمه فحسبنا أن نعلم أنهم يتميزون عن غيرهم بميزات عدة حتى تلك الميزة الخاصة بطعامهم. وما دمنا فى ذكر الغذاء وصلته بالذكاء وجعله سببًا لما يلحظه المؤلف، نذكر طبيبًا له الصيت البعيد هو الزهراوى ـ نسبة إلى مدينة الزهراء بالأندلس ـ وشهرته تجاوزت الأندلس إلى العالم اللاتينى، وله مؤلفات عدة منها «التصريف لمن عجز عن التأليف، و «الكتاب» فى جراحة الأسنان والعيون والكى والفتق والولادة؛ مما يدل على أنه برع فى عدة فروع من فروع الطب، والقسم الخاص بالجراحة أهم باب فى هذا الكتاب، لأنه اخترع كثيرًا من آلات الجراحة ورسمها فى كتابه، وله الفضل فى أنه جعل الجراحة علمًا له خاص من كيانه، كما كان على علم بالتشريح، وقد أقام تلك الجراحة على هذا التشريح، ويسعنا القول أنه فى زمنه المتقدم أرسى أساسًا لعلم الجراحة فى يومنا هذا.

وإذ عرفنا هذا من شأن الزهراوى وسعنا أن نحكم بأن الأندلس أنجبت مثل هذا النّطاسى، وبذلك نضيف عَلَمًا من الأعلام الذين ينتسبون إليها مما يميزها بهم ويميزهم بها. ولما كان الداء والدواء لازمًا وملزومًا، وجب ذكر أندلسى آخر هو ابن البيطار صاحب كتاب بعنوان «الجامع لمفردات الأغذية والأدوية»، والكتاب ضخم فى مجلدات أربعة، وهو معجم أبجدى فى الأغذية والأدوية، وقد جمع فيه ألفين وثلاثمائة وثلاثين مادة استمدها من كل صنف فى موضوعه، مما يجعل معجمه مستوعبًا لكل ما عرف العلم، فضلاً عن ثلاثمائة دواء أضافها من علمه وتجربته، وله كتاب آخر بعنوان «المغنى فى الأدوية المفردة» والكتاب فى الأعشاب الطبية. وهذا ما يجعله حجة فى مادته وهى صناعة الأدوية وأوصافها، ويُعد إمام النباتيين فى موضعه[1]. وبذلك يقترن اسمه باسم الزهراوى اقتران الطب بالدواء فهذان العالمان يتكاملان ويتعاونان، وبذلك يرشدان إلى أن ما خلفاه من تراث علمى تراث لا شك فى أهميته وتميزه وهو معزو إلى عالمين أندلسيين.

ونحن إنما نسعى جهد المستطاع فى تمييز الأندلس وأهلها بما يشهد بالمشاركة فى تشكيل الحضارة الإسلامية، ونرتقى بعد ذلك إلى ذكر الفلسفة ومن أهم أعلامها فى الأندلس ابن رشد الذى ولد فى قرطبة ٥٢٠ هـ وبالذكر حقيق أن المسلمين والمسيحيين واليهود فى الأندلس عاشوا فى كنف العلم والفلسفة. وزالت بينهم كل سبب للشحناء والبغضاء، وقد

(١) خير الدين الزركلى: الأعلام. ص ١٩٢ ج ٤ ـ القاهرة ١٩٦٩م.

تكلم المسلمون والمسيحيون واليهود بلغة الضاد، وكانوا يدرسون الفلسفة مجتمعين فى مجلس واحد، فكانوا متسامحين متوادين وزال ما بينهم من أسباب الشعور بالنفور، والرغبة فى التباعد، وكان ذلك عصراً ذهبيًا إلا أن أيامه لم تطل، لأن الخليفة الحكَم مات وخلفه ولده هشام، وكان ضعيف الرأى خائر العزيمة. فقام عليه المنصور الحاجب وسلبه سلطانه فحاصر قرطبة حاضرة العلم والفلسفة وأسقط قصر الخلفاء فيها، وجمع من القصور كتب الفلسفة والفلك وأمر بإحراقها أو إلقائها فى الآبار. مما جعل كل مشتغل بالفلسفة معتزلاً عن الناس من خشيته على نفسه.

ولكن كان المنصور يرمى من وراء هذا مما صنع أن يستميل الفقهاء والشعب إليه، فما كان منه ذلك عن رأى وعقيدة وتقبيح ملك الحكم فى رأى الناس وهو ذلك المُلك الذى اغتصبه لنفسه عنوة، كما شاء أن يتظاهر بمظهر المدافع عن السنة والشريعة.

وكان ابن رشد آنئذ فى ميعة الصبى، وعبر البحر إلى بلاد المغرب عام ٥٤٨ للهجرة، وأقام فيها متعاونًا مع الأمير عبد المؤمن على إنشاء المدارس ونشر العلم، وبعد وفاة هذا الأمير خلفه الأمير يوسف وكان محبًا للعلم والعلماء فقرب إليه الفيلسوف ابن طفيل وكانت بين ابن طفيل وابن رشد آصرة مودة فقربه إلى الخليفة، وحظى عنده، واتفق لهذا الأمير أن رغب فى شرح فلسفة أرسطو، وتحدث عن ذلك ابن رشد قائلاً أن بن طفيل أخبره بأنه يتأفف من مترجمى كتب أرسطو، ويرغب فى أن يجد لهذه الكتب من يحسن ترجمتها، وأخبره بأنه خير من يقوم بذلك، فما لها إلا هو، ثم أردف ابن رشد يقول أنه منذ ذلك الحين عكف على العمل الذى دعاه ابن طفيل إليه. فأقبلت الدنيا على ابن رشد وولى قضاء إشبيلية عام ٥٦٥ هـ وفى إشبيلية فرغ من شرح الباب الرابع من كتاب «أقسام الحيوان»، واعتذر عما وقع فيه من غلط بسبب من بَعَدَه عن مكتبته فى قرطبة، ثم تولى منصب قاضى القضاة فى قرطبة. ويؤخذ من هذا أن ابن رشد كان يشتغل بالفلسفة قبل اتصاله ببلاط الخلافة والقضاء وبعده.

أما الفنون التى استفاضت بها الشهرة لابن رشد فهى الطب، والفقه، وعلم الكلام، والصرف، وعلم الهيئة، والفلسفة. بيد أن ابن رشد لم يشتهر لدى الإفرنج إلا بعلمين هما: الطب والفلسفة. فأشهر مؤلفاته فى الطب «كتاب الكليات»، وظلت لكتابه هذه الشهرة والأهمية فى أوروبا زمانًا طويلاً، إلا أن شهرته فى الفلسفة أوسع لشرحه كتب أرسطو. ولم يصرفه التأمل الفلسفى عن التأليف فى اللغة فألف، كتاب «المقدمات فى الفقه» وله كتاب «التحصيل» فيما وقع من خلاف بين أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم وبين مواضع الاحتمال التى كانت مثار الخلاف[1].

---

(١) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته ص ١٢ ـ ١٤، ٢٦ ـ ٢٩، الاسكندرية ١٩٠٣م.

وفى رأيى أن ابن رشد لم يكن ذا فصاحة وإبانة، وأسلوبه تعوزه الرصانة، وبذلك يبدو كابن سينا وابن طفيل، ويبدو فى كتابته مرتبكًا مترددًا فى بعض المواضع، ويعدم الأصالة. إلا أنه الشارح الرائد لأرسطو فى العصور الوسطى. وشروحه على أرسطو معربة. ولكن هذه الشروح ضاع معظمها فى عصر الموحدين بعد تحريقها، إلا أن كثيرًا منها حفظ فى ترجمتها إلى العبرية واللاتينية(١).

ونحن لسنا فى مقام من يحكم لابن رشد ولا من يحكم عليه، كما أننا لا نهتم بتأييد رأى هذا المؤلف فيه ولا تفنيده، أما ما يعنينا هنا فهو أن ما ذكر عن ابن رشد يطلعنا على وضع الفلسفة فى الأندلس، كما يبين أن شروح أرسطو انتقلت بفضله إلى أوروبا فى ترجمتها إلى العبرية واللاتينية، وذلك فضل له لا يجحد، ويجعل منه علمًا من أعلام الأندلس اللذين لهم من المنزلة ما ينسب إليها. وذلك هو ما نسعى إلى نشدانه رغبة منا فى التنويه بالأندلس والتعريف بمنزلتها.

ولا يعزبن عن بالنا بعد ما أسلفنا، أن اليهود والمسيحيين الأندلسيين أتموا حسن صنيع من عايشوهم من العرب بالإبقاء على ما أخرجوا من كتب بعد أن ترجموها إلى العبرية واللاتينية، وتأتّى لهم بذلك أن يوجهوا بها وبالتراث اليونانى الفلسفى إلى الغرب. على حين نقل المسيحيون فى بغداد هذا التراث اليونانى إلى لغتهم السريانية على أنها لغتهم القومية، ثم نقلوه إلى اللغة العربية، وجلبوه إلى الشرق. ولقد اقتدر العرب على أن ينشروا لغة الضاد فى قرطبة إلى حد أن رجال الدين من المسيحيين واليهود استطاعوا أن يطلعوا على الشعر العربى، ويدرسون ما أخرج فلاسفة العرب من كتب، وكذا عرفوا قصص العرب وأخبارهم جملة وتفصيلاً. وليس من تجاوز الحد قولنا أن أهل العلم والذوق فى الأندلس كانت العربية لديهم هى اللغة التى لها الصدارة والرجحان، وكانت سوق الكتب نافقة فى قرطبة.

ويذكر بعد ذلك أن مدينة إشبيلية كانت لها الشهرة بما يصنع فيها من المعازف وآلات الطرب؛ لأن أهلها ممن يقيمون مجالس الأنس والشراب ويطربون للغناء.

وإشبيلية كذلك تميزت بجمال رياضها، ومما يستدل على فرط ولوع أهل إشبيلية بالرياض والبساتين والورود والرياحين أنهم كانوا يهجنون الأزهار، ونبتوها فى أشجار اللوز، وبذلك كانت لهم أزهار لا نظير لها فى جمالها ونفح عطرها.

ومما يذكر مثالاً لرغد العيش والميل إلى الترف عند أهل الأندلس بعامة وخلفائهم بخاصة، ذلك الخبر الذى يروى عن اعتماد زوجة المعتمد بن عباد وهى أحب زوجاته إليه وكان بها مستهامًا صبًا يسعى إليها بكل ما تشتهى، وليس يملك ردها إذا سألته حاجة. قيل

(1) Carra de Vaux : Les Penseures de L'Islam (Paris 1923), p. 65. V4 .

إنها أطلت ذات يوم من قصرها فرأت قرويات يحملن قربًا من لبن لبيعها فى السوق وبلغ من دلها أن تطلب من زوجها أن يمكنها من أن تصنع مثلهن، فما كان منه إلا الرضوخ لطلبها، فأمر بحجرة في القصر يعجن فيها المسك والعنبر بماء الورد ويفرش فيها ليكون مثل ذلك الطين الذى رأت القرويات ينقلن خطاهن فيه، وكان لها ما أرادت فصنعت مثلهن وعلى ظهرها حملت قربة من حرير.

وفى عودة إلى العلم نقول، إن الكتب العلمية العربية ترجمت ليطلع عليها أهل أوروبا، ولكى يملأ فراغ الفلسفة الشاغر فى أوروبا أنشأ رئيس أساقفة طليطلة مدرسة لترجمة الكتب العربية.

ولم يكن العرب فنانين بطبعهم، فاستقدموا البنائين من الفرس واليونان لإقامة مساجدهم وعمائرهم[1]. وكلام هذا المؤلف لا غبار عليه إلا أننا نستدرك عليه حكمه بأن العرب لم يكونوا إبداعيين فى الفن يستخدمون البنائين من الفرس واليونان، فهذا الكلام صحيح فى مجمله إلا أنه فى حاجة إلى شىء من إيضاح. فليس يصح فى الفهم أن يكون من أقاموا العمائر جميعًا من غير العرب، كما لا يمكن ألا يتعلم العرب من هؤلاء الفرس واليونان فنهم ولو بمخالطتهم، وكون الفرس واليونان مبدعين فى الفن لا ينفى كلية عن العرب أن يكونوا تعاونوا معهم أو تلقنوا عنهم وكان لهم ما لهم إلى جانب ما لغيرهم، وهذا ما نقوله على التحديد لأنه أقرب إلى الصواب مما يقال على الإطلاق.

وإذا ذكرت مدن الأندلس فأول ما يذكر منها مدينة قرطبة فهذا مؤلف يقول إنما قدمنا هذه المملكة على سائر الممالك، لكون سلاطين الأندلس الأول اتخذوها سريرًا لسلطنة الأندلس ولم يعدلوا عن حضرتها وإنما اتخذوها لما رأوها لذلك أهلاً.

وقرطبة أعظم علمًا وأكثر فضلاً بالنظر لغيرها من الممالك لاتصال الحضارة العظيمة والدولة المتوارثة فيها وقد ذكر أحدهم قصر قرطبة فقال: هو قصر تداولته ملوك الأمم من لدن عهد موسى (عليه السلام) وفيه من المبانى والآثار العجيبة لليونانيين ثم للروم والقوط والأمم السالفة، ما يعجز عنه الوصف.

ثم ابتدع الخلفاء من بنى مروان منذ فتح الله عليهم الأندلس بما فيها من قصورها البدائع الحسان، وأثّروا فيه الآثار العجيبة، والرياض الأنيقة، وأجروا فيه المياه العذبة المجلوبة من جبال قرطبة على المسافات البعيدة، وأجروا هذه المياه فى قنوات الرصاص إلى القصور تؤديها منها إلى المصانع[2]، صوراً مختلفة الأشكال من الذهب الإبريز، والفضة الخالصة، والنحاس المموه، إلى البحيرات الهائلة والبرك البديعة فى أحواض الرخام الرومية المنقوشة

---

(1) Hell (Trans.) Khudabukhsh. the Arab civilization. pp. 98 - 106. London 1925) .

(٢) المصانع : خزانات المياه .

العجيبة[1]، على هذا النحو وُصفت هذه المدينة على أنها حاضرة الأندلس وذكرت مباهجها ومحاسنها، مما جعلها في رأى القدماء مدينة لا تعدلها مثلها فى كل ما يجرى عليها من صفاتها، وقد لهجت ألسنة الشعراء بوصف قصورها وديارها، فهذا شاعر يصف قصراً لابن عباد بقوله:

ويا حبذا دار قضى الله أنها ... يجدد فيها كل عز ولا يبلى
وما هى إلا خطة الملك الذى ... يخط إليه كل ذى أمل رجلا
إذا فتحت أبوابها خِلْت أنها ... تقول لداخلها بترحيب أهلا
نَسيت به إيوان كسرى لأننى ... أراه له مولى من الحسن لا مثلا

على هذا النحو يمتد القول بالشاعر فيوغل ما استطاع أن يوغل فى التعظيم والتفخيم كما يفتن في وصف ما تكتحل به عينه من جمال إذا شاهد هذا القصر وقد بالغ فى بعض أبيات رأينا من الخير أن نمسك عن ذكرها لأن تلك المبالغة قد تتأذى بها نفس المؤمن.

وقد استنفد الشاعر كل طاقته فى الوصف ونثر كل ما فى جعبته من أسباب الفصاحة واللسن، إنه بمبالغته التى ركب فيها الشطط ولم تقع موقعًا حسنًا عندنا يذكرنا بشاعر تركى من أهل القرن الخامس عشر يسمى أحمد باشا له قصيدة تسمى قصيدة، «السراى» أو قصيدة القصر وفيها يجنح إلى الإيغال مثل هذا الشاعر وعلى النحو الذى لا ترتضيه نفس المؤمن وصاحب نفح الطيب يورد أمثلة كثيرة لشعراء الأندلس الذين وصفوا قصوراً أخرى لأهل السعة والثراء وديارًا بلغت الغاية فى جمال بنائها وروعة زخارفها، وهذا من الدلائل على أن هذه المدينة زخرت بالعمائر العظيمة إلى الحد الذى احتذب إليها الشعراء الذين عبروا عنها فخلدوها على الزمان فى أشعارهم بعد أن تخربت وسواها الدهر بالأرض هدمًا. ومما يذكر عن قرطبة كذلك دالاً على ازدهار الحضارة فيها وذلك النعيم يتقلب فيها أهلها على تفاوت طبقاتهم ما قيل من أن العرب دخلوا على الأندلس بمعازفهم المختلفة من برابط ونايات وطبول وغيرها. إلا أنهم كانوا فى أول الأمر ملتزمين بأوامر دينهم الذى يحرم عليهم الطرب والخمر، ولكن لما توطدت دعائم الملك لهم فى الأندلس عقدوا مجالس الأنس والطرب لا سيما فى قصور الخلفاء فى قرطبة وشاع الميل إلى سماع الغناء والعزف بين العرب وبين المسيحيين كذلك؛ فكان الموسيقيون العرب يشنفون أسماع نبلاء المسيحيين فى قصورهم، وترتب على ذلك أن أعجب المسيحيون بالموسيقى العربية وتأثرت بها موسيقاهم الخاصة تأثرًا واضحًا لا شك فيه[2].

---

(١) المقّرى: نفح الطيب، ٢١٢ ـ ٢١٦ ج ١ ـ القاهرة ١٣٠٢ هـ .

(2) Smith: A history in art. pp. 77 (New Yourk 1966).

وللتعليق على هذا الرأى نضيف إليه قولنا أن الموسيقى والغناء عندالعرب تجاوزا الأندلس إلى أوروبا وهذا أمر معلوم، أما قول المؤلف أن المسلمين حرموا على أنفسهم الغناء والطرب والخمر فنضيف إليه أن الخلفاء كانوا يطربون فى مجالس أنسهم لمن يغنى ويعزف ولم يحرموا ذلك على أنفسهم تحريمًا كما يسبق إلى الفهم من معنى التحريم، ونحن نريد أن نتبين مما سلف ذكره أن فن الموسيقى والغناء ازدهر فى قصور الخلفاء فى قرطبة وبذلك تكون قرطبة قد ازدهرت فيها مظاهر الحضارة المادية إلى جانب مظاهرها المعنوية مما جعلها مناط النظر وميزها تمييزًا بين مدن الأندلس وإن كان هذا شأنها فى الماضى فإن ذكراها ما زالت ملهمة للشعراء حتى فى يومنا الحاضر، فهذا فاروق جويدة الشاعر المعاصر يقول فى قصيدة عنوانها «مرثية ما قبل الغروب»:

ما زال فى القلب يدمى . .
جُرحُ قرطبةٍ .
ومسجد فى كهوف الصمت يبتهلُ . .
فكم بكينا .!.
على أطلال قرطبةٍ . .
وقُدْسُنا لم تزل . .
فى العار تغتسل(١) .

فهذا الشاعر المعاصر يذكر مجد الإسلام فى الدهر الغابر، وأول ما يخطر بباله من حيث كونه آية على ما كان مزدهرًا واندثر هو مدينة قرطبة وجامعها الأشهر الذى لم يعد للمسلمين، فهو يجزع لضياعه ويعجب من صرف الزمان ثم يقرن هذا المسجد بمدينة قرطبة والمسجد الأقصى فى مدينة القدس كأنه يقول ما أشبه الليلة بالبارحة ونفسه تتقطع حسرات.

ومن مدن الأندلس التى لها فى التاريخ ذكر وشهرتها بقصر الحمراء الذى يقول عنه القائل إن قصر الحمراء لمدينة غرناطة هو الأكروبول لمدينة يذكر ما قيل عنها من أن حفيد نوح عليه السلام هو من بناها. مستدلاً بذلك على تميزها عن سواها(٢).

ومن مدن الأندلس التى ذكرها يؤيد عظمة تلك البلاد ويطلعنا على ذلك المدى البعيد الذى بلغته الأندلس فى حضارتها المزدهرة وهى تلك الحضارة التى تغنى بها شعراؤها وبسط المؤلفون القول تفصيلاً فى محاسنها مدينة «غرناطة»، فلهذه المدينة شهرة واسعة فى العمارة والثروة والعزة وبها من العلماء والفقهاء ما هو ذائع الصيت وتحف بها البساتين. وفى ذلك يعبر شاعر عن فرط إعجابه بها قائلاً:

---

(١) فاروق جويدة : ديوان كانت لنا أوطان. ص ٦٠ ـ ٦١ ، القاهرة ١٩٩١م .

(2) Calvert: Granada Present and Bygone pp. 1, 92 London 1908 .

بلـد تحـف بـه الريـاض كأنـه | وجـه جمـيل والريـاض عذاره
وكأنمـا واديـه معصـم غادة | ومن الجسور المحكمات سواره

ويمتد الكلام عن غرناطة إلى قول من قال: إن أهل هذا القطر على السُّنة ومذهبهم على مذهب مالك بن أنس إمام دار الهجرة وهم على الدوام فى طاعة ملوكهم ووجوههم حسنة[1]، فهذا المؤلف يخص هذه المدينة بذكر ما ملك عليه إعجابه منها وانساق به القول إلى ذكر أهل الأندلس بكل جميل.

والأغلب على الظن أننا لا نعرف من المؤلفين من أبدوا مثل هذا الإعجاب بالمدن فى فارس وغيرها من مدن الشرق الإسلامى وبالغوا إلى هذا الحد البعيد فى المدح اللهم إلا إذا استثنينا قلة من شعراء الترك وأقل من تلك القلة من شعراء الفرس، والحاصل من ذلك أن شعراء الأندلس يبدو عليهم فرط اهتمامهم بمدنهم على نحو خاص.

وإذا زدنا هذه الحقيقة إيضاحًا قلنا إن إعجابهم بمدنهم مقابل لرثائهم لها، فقد رثا ابن حزم قرطبة بعد خرابها على يد البربر كما رثاها ابن شهيد وفَرْقٌ بين الشاعرين فيما قالا، فالأول يصبر ولا يجزع وهو متطير مكتئب يعاتب الزمان على ما آل إليه حال قرطبة من نقيض إلى نقيض، أما ابن شهيد فحسبه أن قال إن الأيام دول والدهر ذو غِيَر وإنما كان ما كان من صرف الزمان. ولم يفته أن يذكر ما انعقد فى قرطبة من مجالس العلم إلا أن ابن حزم لم يشر إلى شىء من هذا وإن كان كل منهما مَحزون كليم الفؤاد لما كان لقرطبة من سوء العاقبة، وسمة شاعر آخر هو خلف بن فرج الذى وقف على طلول الزهراء مناجيًا مقلبًا كفيه متعجبًا من صرف الأيام والليالى التى جعلت العامر خرابًا يبابًا.

كما رثا أحد الشعراء طليطلة التى سقطت على يد الأسبان وكان سقوطها طامة كبرى، لأن هذه المدينة كانت رمزًا للحياة السياسية والحربية للأندلس، والقليل أمارة على الكثير، ونحن فى هذا الصدد لا نريد الاستقصاء وإنما ما أشرنا إليه يحمل الدلائل على تعلق شعراء الأندلس بمدنهم على نحو لا نكاد نعرف له مثيلاً عند سواهم. فقد حركت شاعريتهم منبسطة بالفرح ومنقبضة بالأسى والتَّرح فى مدحهم ورثائهم، ولنا أن نحكم فى عموم بأن ذكر المدن فى الشعر الأندلسى يمكن أن يعرفنا شعرًا أندلسيًا يضاف إلى ما ابتكره شعراء الأندلس من زجل وموشحات.

وما أشبه الليلة بالبارحة وواقع الحال أن هؤلاء الشعراء الذين يتفجعون على تلك المدن يقدمون للتاريخ وثائق ينبغى الرجوع إليها والنظر فيها كما أنهم يبينون كيف أن العرب فى الأندلس فتّ فى عضدهم وأذهب من ريحهم الشقاق والنزاع والصراع.

---

(١) ابن الطيب: الإحاطة فى أخبار غرناطة جزء ١ ـ ص ١١ ، ١٢ ، ٢٦ ، مصر ١٣١٣ هـ .

ويقـول بعض المؤرخين إن العرب فى إسـبانـيا بلغـوا أوج عزهم ومـجدهم، وجـعلوا للإسلام منزلة ما وراءها من منزلة، إلا أنهم فى أواخر العهد الأموى كفوا عن الدخول مع المسيـحيين فى حروب لهم فيـها الغلبة عليـهم وذلك بسبب ما وقع من شـقاق بينهم وبين البربر كما وقع الخلاف والنزاع فى البربر أنفسهم(١).

وبذلك يعد شعر المدن هذا تاريخًا أو لقاء بين التاريخ والأدب وفيه نجد التاريخ، والأدب يتساندان ويُعبّران جميعًا عن واقع الحال بلسان الحقيقة ولسان الخيال.

إن للشعر الأنـدلسى كيان خاص به ينفـصل عن الشعر فى الأقطار الإسلامـية الأخرى فتوفر أهل العلم من قدماء ومحدثين، شـرقيين وغربيين على تاريخه ودراسته قائمًا بذاته مما يدل على أنه مستقل بصفاته. وإذا نظرنا نظرة فى الشـعر الأندلسى أدركنا فى التو أنه يتميز بخصيصة فيه تكاد تكون ملازمة له ونعنى بهـذه الخصيصة على التحديد أن شعراء الأندلس كان لهم ولوع بوصف الطبيـعة وهذه نزعة استأثرت بجل شعراء الأنـدلس فما كادت تنفك عنهم ولا غرو، فهذا حكم البيئة التى أحـاطت بشاعر العرب بهذه الأرض التى يرف نباتها وتتبسم زهراتها وتترقرق أنهارها فجمال الطبـيعة ورغد العيش مما ييسِّر للشاعر أن يتأمل ما حوله منفعـلاً بجماله فتدفـقت شاعريته تعكس جمـال ما تقع عليه عينه فكان شعـره أشبه شيء بصفحة الغـدير المترقرق الصافى الذى تنعكس فيه صور النجـوم والبدور. واستجاب شاعر الأندلس لهواتف نفسه وبواعث إبداعه.

ولكن ينبغى هنا أن نتحفظ بعض التحـفظ فى الحكم ونقول إن بعض الشعراء وصف ما تقع عليه عينه وصفًا تقريريًا ومنهم من انفعل به ثم عرض له صورة تحمله ملامح نفسه.

وهذا شأن معظم الشعراء فى الأغلب الأعم لأن المنجـذب إلى وصف الطبيعة قد يكون ساكن النفس حـالم الخيال فيصـور نفسه وقد يكون مـندفعًا إلى الوصف لمجرد رغـبته فى التعبيـر عن جميل أو عجيب ما يرى، وترتب على ذلك أن أكثـر شعراءُ الأندلس من ذكر أنواع الزهر والرياحين من ورد ويـاسمين وآس وبنفـسج، وهم بوصـفـهم للزهر يذكـروننا بعصر يعرف بعـصر الزهر فى تاريخ الترك وهو أربعون عامًا من عصـر أحمد الثالث الذى تملك عام ١٧٠٣م. وكان هذا العصر عصر نعيم ورخاء كعصور الأندلس فقد شغف الناس شغـفًا كل الشـغف بزهرة حمراء تـسمى بالفارسـية (لاله) وتنافس المتنافـسون فى زرعـها وأطلقوا أسماء شعرية على أنواعها المتباينة. وإذا آل تفتحها هرع أهل استانبول لمشاهدتها فى منابتها وكان الاتجار فيها كالاتجار فى نفيس الجواهر.

---

(1) Broklmam: History of the Islamic Peoples. P. 181 London 1949 .

ونظم وأكثر الشعراء من النظم فى وصفها وفى طليعتهم الشاعر نديم[1]، وبهذا يتبين لنا كيف وقف شعراء العربية والتركية موقفًا متشابهًا من الزهر والقول والتفنن فيه، ومثل هذا من شعراء الأندلس يورد على البال بيتين مشهورين يحدثاننا عن البيئة الطبيعية والبيئة النفسية التى لأهل الأندلس.

يا أهل أندلس لله دركم ... ماء وظل وأزهار وأشجار

ما جنة الخلد فى دياركم ... ولو تخيرت هذى كنت أختار

ومن الأغراض التى قال فيها شعراء الأندلس وناطوا بها أهمية خاصة لم تكن لغيرهم من شعراء العربية، وصف البحر، وقد تأثر بالبحر شعراء الأندلس تأثرًا مرموقًا وفى طليعتهم ابن حمديس، وابن خفاجة وابن دراج القسطلى، وقد وصفوا الرهبة من البحر وركوب البحر ومعارك الجهاد فيه وأوردوه فى قصائد المديح وقصائد الغربة والحنين وقصيدة الرثاء.

وقد التَفَتَ جماعة من الشعراء إلى جمال البحر وأرادوا أن يثبروا غوره ويبلغوا مداه إلا أنهم وجدوا أنفسهم أمامه عاجزين عن تحقيق ذلك، وذلك لما يجتمع فى البحر من أضداد فاستغلقت حقيقته على بعضهم.

ونظم ابن خفاجة، الذى كان مشغوفًا بجمال الطبيعة وصّافًا لها، نظَم فى البحر قليلاً إلا أن هذا القليل فاق فيه غيره من الشعراء فى دقة التصوير.

ومعظم ما قال شعراء الأندلس فى البحر مقترن بوصف أسفارهم فيه تلك الأسفار التى تورد على خاطرهم أعز الذكريات.

واهتم شعراء الأندلس بوصف المعارك الحربية فى البحر ومنهم ابن دراج القسطلى، وابن وهبون، وابن حمديس، ونسوق مثالاً بقصيدة لابن دراج القسطلى وصف فيها معركة بحرية نشبت بين المنصور بن أبى عامر وزيدى بن عطية حاكم المغرب[2].

والذكر بعد ذلك للزجل الذى ابتدعه الأندلسيون. قال بعضهم إن الزجل لم يكن شعرًا شعبيًا بالمعنى الأدق. ولكن كان من إنتاج طبقة على حظ عظيم من الثقافة العربية، ولقد تأثر بالقصيدة العربية وبالموشحة الأندلسية ولم تكن لغته عامية خالصة بل زاحمته فى الأحايين لغة الكتابة، وعليه ينبغى القول أن الزجل أرقى المنظومات الشعبية وأنه يتلو الشعر الفصيح فى مرتبته. ثم إن الزجل فى الأندلس بدأ يتجه إلى التعقيد والتكلف[3].

أما أعظم الزجالين وأوسعهم شهرة فابن قزمان وكان من أعيان البيان ينظم الأشعار الجياد إلا أنه أدرك أن شعره لا يسمو إلى شعر ابن خفاجة وغيره من معاصريه فآثر أن

---

(1) Ahmed Rafik : lale Devri S. 46 (Istanbul 1932) .

(٢) د . منجد مصطفى بهجت : البحر فى شعر الأندلس والمغرب ص ٩، ٢٢، ٣٦، ٣٧ الكويت ١٩٨٦ .

(٣) عبد العزيز الأهوانى : الزجل فى الأندلس. ص و ، ٥٢ ، القاهرة ١٩٥٧م .

يقصـر قوله على الزجل حـتى لا يباريه أحد فـيه فأحـسن فى الزجل أيما إحســان وطبقت شهـرته فى الآفاق حتى قـيل إنه كان أشهـر عند أهل بغداد. وعند بعض البـاحثين أن ابن قزمان هذا أول من جعل للزجل منزلة كمنزلة الشعر(١). منه عند أهل المغرب.

وهنا نجد اللقاء بين الزجل والشعر مما يستوجب علينا أن نعد الزجل شعرًا لا مجرد كلام مبـتذل يجـرى على ألسنة العـوام، فالمتـرتب على ذلك فى الفهم ضـرورة أن يكون لأهل الأندلس الفضل فى ابتكار نمط من أنماط الشعر، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن ابن خلدون ذكر أنهم يأتون فى زجلهم برقـاق المعانى. وهـذا من رأى ابن خلدون يلفتنا إلى رأى آخـر فى الزجل وهو أن الزجل لم ينظم فى الفصحى وإنما فى اللغـة الدارجة على الألسنة فى مدينة قرطبة بما فيها من ألفاظ سوقية وفكاهات يحـمر منها وجه الحياء بل يمكن أن يقال إنها تعد معجم السـاقطات فى مواخيرهن وألفاظ الطـلاب التى ينطقون بها خارج الدرس وفيـها ما فيها من مصطلحـات يعرفها أهل الحرف كما أن فيها مـا فيها من لغو وهراء(٢). وبذلـك يتبين لنا أن الزجل على ضـربين: الأول جيد لا غـبار عليه ولا عيب فـيه، والثانى مبـتذل داخر بالفحش. وهذا دفعنا إلى القول بأن الشعر حتى الفصيح منه ـ قد يتضمن كلامًا يتعهّر فيه الشاعر. ونجد أنفـسنا بعد ما قيل عن الزجل المبتذل وما فيه من فـحش متذكرين شعرًا أورديًا يشبـه هذا الزجل الفاحش يسـمى «ريختى» ومـعنى الكلمة لغة الـنساء ـ خصـوصًا الساقطات منهن ـ وحـد ريختى أنه نمط من شعـر الغزل الساقط البذىء، وشـعراء الأوردية يعدون هذا النمط من الشعـر تراثًا باعثًا على الأسف(٣). ومن هنا نلمح فى وضـوح وجه الشبه بين الزجل الأندلسى وهذا الشعر الأوردى المعروف بـ (ريختى) فى المبنى والمعنى.

وننتقل بالكلام على نمط آخر لهم من الشعر استحدثوه هو الموشحات، وهذه الموشحات تستند إلى الأغنيـة الشعبية الـتى تغنوا بها فى فرحتـهم بالحياة ورغد العيـش، وهذا الشعر ينطمونه فيما يعرف بالأسمـاط والأغصان، ولا شك أن هذا جديد لا عهد للعرب بمثله من قبل، كما أن الموشـحة لها مقطع أخير يسمى بالخرجـة وهذه الخرجة هى همزة الوصل بين الموشحة والأغنية الشعبية ويستخلص من ذلك أنهم جـمعوا بين الأغنية الشعبية وبين الشعر الفصيح وإذا التـفتنا إلى العرب قبلهم فلـم نعرف الأغانى الشعبـيه عندهم ولا نكاد. فكأن الأندلسيين أتوا بجـديد مستـحدث وهذا فضل لهم لا يجحـد لأنهم بذلك ألحقوا بالشـعر العربى تطورًا، كمـا نلحظ أن هذه الخرجة كانت تتضـمن ألفاظًا عامية فكأنهم جـمعوا بين الفصحى والعـامية على نحو يقع موقع القبـول فى ذوق المتذوق، ومما يدل على الأندلسيين

---

(1) Nicholson: A literary history of the Arap. P. 417 (Compridge 1939) .

(٢) د . محمود مكى : دراسات أندلسية ص ١٨٧ القاهرة ، ١٩٨٣م .

(3) Bailey A history of Urdu Literature. P. 56 (lahor) .

جاءوا بجديد أن هذه الموشحة تختلف عن القصيدة بتعدد قوافيها وتسمى الأبيات التى تختلف قوافيها بالأغصان، أما الأبيات التى تتفق فيها القوافى بالأسماط أو الأقفال، أما أول من نظم الموشحات فى الأندلس، فمحمد بن محمود القبرى الضرير(١). وكان ينظمها على أشطار الأشعار ويأخذ اللفظ العامى والعجمى ويسميه المركز كما برع فى نظم الموشحات القزاز وكان هذا الوشاح على رأس الوشاحين فى الأندلس.

ولقد اختلف أهل العلم فى أصل الموشحات. فمن قائل أنها صدى لنوع من الشعر الأندلسى كان فى الأندلس قبل الفتح الإسلامى، وقائل أنها تطور متوقع للشعر العربى الذى كان متطوراً على امتداد تاريخه. ونشأة هذه الموشحات فى أواخر القرن الثالث الهجرى، وبالذكر حقيق أن هذه الفترة من الزمن هى الفترة التى ازدهر فيها فن الغناء والموسيقى، فكان هذا الغناء موائمًا لهما، كما عايش العرب الإسبان فتشكل شعب جديد له طابعه الخاص به، ومن الدليل على ذلك أن عرف الشعب الأندلسى اللاتينية العامية وعرف العامية العربية فأدى الازدواج العنصرى إلى الازدواج اللغوى. فعبرت الموشحات عن تلك الثنائية اللغوية والعنصرية وكما أن الموشحة تنطق عن حياة العرب فى الأندلس التى شاع فيها التهافت على المتعة والميل إلى الترف لما فيها من ذكر للخمر والغزل، وفى قصور خلفاء الأندلس حيث التقى الوشاحون والشعراء والمغنون(٢).

وكان الغزل بادئ الأمر هو الغرض الأساسى فى الموشحة لأنه أدخل ما يكون فى التغنى والترنم، ويمكن القول أن الموشحات كانت قد شكلت عنصراً هامًا من عناصر الغناء، كما كان فى الموشحة الواحدة ذكر للغزل والشراب وكذلك وصف الطبيعة، ونشأت بعد ذلك موشحات تتضمن المديح والرثاء، وَطَرَقَ التوشيح غرضًا آخر من أغراض الشعر وهو التصوف ولحق الموشحات تطور فى القرن الخامس الهجرى على عهد ملوك الطوائف وتفرع منها بعد ذلك الزجل وانتقل هذا الفن إلى المشرق فكثر فيه الوشاحون والزجالون(٣).

وللموشحات إيقاع يثير الطرب وهى أصلح ما يكون للتغنى بها وقد عرفنا أن أهل الأندلس مشغوفين بالغناء، ذلك الغناء الذى يعبرون به عن نشوة سعادتهم، ولما كانت الموشحات والزجل من قبيل الأغانى الشعبية ذكرنا ذلك بما كان عند الترك فى عصر السلطان أحمد الثالث فى القرن الثامن عشر فقد طرأ على الشعر ظاهرة جديدة هى تطوره إلى ما يشبه الأغنية الشعبية كل الشبه فقدقام شعراء القصر ومشاهير الشعراء بنزعة تجديدية فى شعرهم لا سابقة لها عند أسلافهم. فجعلوا لشعرهم ما يمكن أن نسميه النبرة الشعبية.

---

(١) ابن بسام : الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ص ١ ، ٢ القسم الأول المجلد الثانى، القاهرة ١٩٤٢م .

(٢) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسى موضوعاته وفنونه ص ٣٧٢، ٣٧٥ بيروت ١٩٨٦م .

(٣) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسى من الفتح حتى سقوط الخلافة ص ١٣٨، ١٤٠ القاهرة، ١٩٨٦م .

فمال الترك كل الميل إلى الأنشودة الرعوية القومية فى صورة مصقولة مقبولة، وجهد هؤلاء الشعراء أن يثيروا نشوة الطرب فى نفوس الشعب بلغة يفهمها(١). وكان يطيب للسلطان أحمد الثالث أن يلقى السمع لنديم وهو ينشد أشعاره التى تجرى مجرى الأغانى الشعبية فى سلاسة لغتها وتتميز بأن معانيها فى ظاهر لفظها(٢). وبذلك نجد وجه الشبه بين ماهية هذه الموشحات وبين ما يُسمى الأغانى الشعبية عند الترك فى أوائل القرن الثامن عشر الذى رأينا كيف تطور الشعر التركى فيه على نحو قريب من تطوره على يد الأندلسيين فى موشحاتهم، ونعود إلى الموشحة فنقول إنها تنظم فى القوافى اثنتين اثنتين على هيئة الوشاح كالعقد الذى يتكون من صفين من لآلئ مختلفة الألوان فالتسمية تشير إلى طريقة تأليف القوافى وفيما عدا ذلك تشبه الأزجال تمامًا فشكلهما واحد، وكل ما هناك أن الزجل يطلق على السوقى المبتذل منها(٣). ومن الحق قولنا إن الزجل والموشحات تمثل نمطًا خاصًا متميزًا من الشعر الأندلسى، إلى جانب الشعر العربى الفصيح التقليدى، وقد نظم الزجالون والوشاحون كذلك فى الشعر التقليدى العربى، مما يدل على أن هذين النمطين كانا زيادة فى الشعر العربى فى الأندلس، ومن عجب أن هذه الموشحات كان لها تأثيرها على المدى البعيد على غير ما كان يتوقع. فهذه الموشحات ينظمها شعراء المغرب والشمال الإفريقى بتمامه، وفى مصر، والحفلات الدينية فى فارس والهند، كما أن المدائح النبوية كان عروضها عروض هذه الموشحات. ولقد بدا أثر الموشحات والزجل بينًا فى قصائد الشعراء المعروفين بالتروبادور وبعض شعراء الأسبان كما ظهر فى صناعة الألحان خلال العصور الوسطى وبخاصة فى ألحان تسمى Rondo وفى الأغانى الشعبية الفرنسية، وسمة مقطوعات فرنسية راقصة شاعت بين طبقات الشعب فى القرن السابع عشر تذكرنا بالزجل والموشحات الأندلسية، كما أن بعض الأغانى القطالونية تتصل بأوزان الزجل الأندلسى، كما أن بعض الشعراء البرتغاليين تأثروا تأثرًا ملحوظًا بها، ونتجاوز أسبانيا وفرنسا والبرتغال إلى انجلترا لنجد شعرًا أو أغانى قديمة يتجه فيها الخطاب إلى العذراء أو تنشد فى أغانى الميلاد ضربت على قالب الشعر الأندلسى وفى اسكوتلنده وأيرلنده رباعيات على نمط الأزجال التى قالها الأندلسيون، أما فى إيطاليا فمن أوزان الشعر ما يشبه الزجل كما أن فى اللغة الإيطالية الدارجة شعر دينى يتألف من المدائح يبدو على صلة بالموشح والزجل وفى الأسبانية كثير من الأغانى تذكر فيها أسماء نساء مسلمات مثل فاطمة وعائشة ومريم.

---

(1) Duda: Vom Kalifat Zum Republik s 85 (Wien 1948).

(2) Navorian: Le Sultans Poetes p. 129 (Paris 1936).

(٣) د. محمود مكي: دراسات أندلسية ص ١٨٩ القاهرة ١٩٨٣م.

وتذكرنا بالأغانى التى كان الأندلسيون يترنمون بها مما يدل على تلك الصلة الموصولة بين الأندلس وشعرها وبين الأسبان.

وبالنظر فى كل ما سلف ذكره من ذكر للزجل والموشحات ندرك أن الأندلسيين طوروا الشعر العربى وزادوا فيه ما لم يكن لأهل المشرق إلف به من قبل.

وفى هذا الصدد يقول بعض علماء الغرب إن المزاج الأندلسى استطاع أن ينفخ روحًا جديدة فى قوالب الشعر العربى البدوى كمثل تلك القوالب الجديدة التى نفختها الفرس، وما نقع عليه فى شعر الأندلسيين من رقة خاصة فى الأحاسيس والعواطف واستجابة خاصة لمفاتن الطبيعة ليس هذا إلا إرثًا إيبيريًا رومانيًا يمسس فى غلالة من لغة الفاتحين العرب(١). وهذا فيه الحاجة إلى مزيد من تبيان وليس يخلو من موضع للاستدراك عليه. لقد طور الأندلسيون الشعر العربى فرقت حواشيه وعذبت موارده وأطربت أنغامه إلا أنهم لم يتنكروا للشعر العربى القديم الجزل الرصين، فمن التعسف أن نحكم فى عموم بأنهم أخرجوا الشعر العربى من خصائصه التقليدية المتوارثة العتيقة ومن إنصاف الحق قولنا إنهم أضافوا إلى الشعر العربى التقليدى شعرهم التجديدى.

أما القول بأن هذا الشعر الأندلسى الجديد الذى يعنيه المؤلف وهو التوشيح والزجل تراث أيبيرى رومانى، فدعوى لا يدعمها دليل ومبالغة يجب أن نقف منها موقف التحفظ. لقد عرفنا أنه كان للبيئة الأندلسية، والبيئة الاجتماعية، وأسلوب الحياة فى الأندلس، كان له أثر أى أثر فى إيجاد هذا الشعر الجديد. أما أن نحكم الربط بينه وبين التراث الأيبيرى الرومانى، فيدفعنا إلى أن نبحث دليلاً على ذلك، ولا نحسب أننا واجدوه ولا بعد طول بحث وفحص، والمجال منفتح أمامنا للمقارنة بعد إذ حملنا هذا المولف عليها؛ إذ قال إن الفرس نفخوا فى الشعر العربى روحًا جديدة. ونمهد لذلك قائلين إن ذلك يلزمنا بالنظر فى شعر شعراء العباسيين الذين لهم نسب فى الفرس والشعر الفارسى الذى قاله الفرس بعد الفتح الإسلامى وبعد أن أصبحت لغتهم وقوميتهم واستقلالهم عن العرب.

من المؤلفين من قال إن تلك الأشعار التى قالها أمثال أبى نواس، وأبان بن عبد الحميد اللاحقى، ووالبة بن الحباب، وهم فرس فى جنسهم، وعرب فى لغتهم لهم شعر خاص بهم، أخذوه عن أسلافهم. فقد كان فى قصور الأكاسرة شعراء لهم فى البلاط منزلة الوزراء؛ مهمتهم أن ينشدوا أشعارًا يتغنون بها وهم يعزفون قيثارتهم وكانت هذه الأشعار قريبة الشبه من الأشعار التى قالها النواسى وصحبه، أى أن فيها الغزل والخمر، أى أن فيها

---

(١) كارل بروكلمان : ترجمة د. نبيه أمين فارس / منير البعلبكى، الامبراطورية الإسلامية وانحلالها ص ١٥٩ بيروت ١٩٥٤ .

وحدة مجتمعة العناصر من ذكر للنساء والصهباء والغناء وقد ورثوا هذا عن أسلافهم وعبروا به عن قوميتهم وأبدعوا هذا اللون من الغزل.

هذا رأى نورده ولا نستطيع القطع بصحته.

ولكن لنا بعد ذلك أن نلتفت إلى الشعر الفارسى فنجد فيه نمطًا يسمى الغزل، فهذا الاسم يطلق على منظومة تتراوح أبياتها بين ثمانية وسبعة عشر بيتًا وقد تزيد، والشاعر يلتزم بذكر اسمه المستعار فى البيت الأخير من أبياتها ويسمى المخلص أو التخلص، وهذا الغزل يتضمن شعر الحب، وذكر الخمر ومجالسها، ومن تدور بكأسها على من يتغزلون فى صفاتها، كما قد يصف من تطرب الشرب بصوتها البلبلى، ومداعبتها الأوتار بحلو النغم، هذا كما تعرض صورة تجلى محاسن الطبيعة.

وهذا النمط من الشعر من أحب أنماط الشعر إلى الفرس ويسمى المثنوى وفيه يتحد الشطران فى الروى ويلتزم ذلك فى كل بيت ولا يلتزم فى سائر المنظومة، والفرس يقولون إنه قديم فى تراثهم الأدبى وإن كان ذلك لا يثبت على النقض، لأن العرب عرفوه قبلهم وسموه المزدوج. ونخرج من هذا إلى القول بأن الفرس الذين أخذوا عن العرب عروض شعرهم وفنونه وأوجدوا أنماطًا جديدة ليس المقام مقام حصرها طوروا هذا التراث الأدبى العربى بعد أن تلقنوه عن العرب بحذافيره إلا أنهم زادوا فيه، كما زاد الأندلسيون فى أنماط الشعر العربى، فصنيع الفرس مشابه لصنع عرب الأندلس فى أمور مباين فى أمور أخرى.

وكما نزيد الحقائق إيضاحًا ليس علينا حرج أن نقول: إن الفرس بعد الإسلام أخذوا عن العرب أنماط الشعر وأوزانه وفنونه، وليس صحيحًا ما ذكر أحد المؤلفين الإيرانيين المحدثين من أن الفرس لم يأخذوا القصيدة عن العرب بل كانت فى تراثهم الأدبى قبل الإسلام، فمثل هذا محمول على شعوبية. وقد ورث شعراء التركية الفرس فى كل شىء من شعرهم، وعرب الأندلس أخذ عنهم شعراء العربية ما ابتكروه من موشحات، وزجل وطوع الفرس الغزل للأغراض والمعانى الصوفية كما طوع عرب الأندلس طائفة من موشحاتهم وأزجالهم للتصوف.

ومما يستطرف ذكره فى هذا الصدد، متعلقًا بملكة شعراء الأندلس الأصيلة، وعبقريتهم الشعرية الخلاقة، ما قاله مؤلف من ذوى الاختصاص فى الأندلسيات من أن شعراء الأندلس عمقوا ما أخذوا عن أسلافهم من تراث قديم، وولّدوا أشعارًا جديدة رائعة وخيالاً خلاقًا، كما استخرج أهل الأندلس من تاج العمود ذى الأوراق الأقنشية أرق الزخارف التى تزين الأعمدة فى غرناطة، ومن زخرفة الحشو البسيطة أن يضعوا الرخام الرائع فى مسجد

قرطبة، وبالمثل كـان صنيعهم فى الشعر فاستمدوا من تلك الزخارف المعمارية مـا يشبه أن يكون قصورًا حمراء لفظية[١]. فكأنهم جعلوا الشعر أشبه شيء بعمائرهم.

هذا قول حقيقٌ أن نقف عنده وقفة تفكر وتدبر، خاصة أنه منسوب إلى عالم أسبانى له رفيع المنزلة فى العلم. إنه يعبر عن فرط إعجابه بالعبـقرية الأندلسية فى أكثر من مظهر لها لأنه يبين كيف تَـأتَّى لشعراء الأندلس أن يتـقدموا بالشـعر العـربى خطوة، كما ذكـر كيف أقاموا عمائرهم التى بلغت من الروعة كل مبلغ، وبذلك يكون قد قرن جمال الشعر بروعة العمـارة، أى أنه قرن فن القـول بفن البناء، إنه فى تعبـيره يحدثنا عـما يهـتف فى أغوار النفس، ويحول طيوفًا فى الخيال، وقد انساق إلى التعبير على هذا النحو معلنًا عما يريد أن يقربه ويثبته، فجنح إلى بعض المبالغة، وما من ريب فى أن المبالغة فيها توليد للمعنى.

وما يستخلص من قوله هو أن عـرب الأندلس برزوا فيما خلفوا لنا من تراثهم، وأثاروا إعجاب من يتذوق أشـعارهم ويعجب كل الإعجاب بما يبدو فى مـرأى العين من عمائر ما زال كثير منها ماثلاً للعيان.

ونلتفت إلى الـيهود فى أسـبانيا لنقـول إن الأندلس كانت جنة اليـهود خلال العـصور الوسطى، ونعنى بذلك فى ظل حكم العرب لأسبانيا، فمن اليهود من تبوأ منصب الوزارة. كما نظر المسلمون إليهم نظرتهم إلى إخوان.

بل إن حركة بعث اللغة العبرية وازدهارها والأدب العبرى كان فى الأندلس وكانت تلك النهضة اللغوية الأدبية مما يعرفه المسلـمون ويطلعون عليه. بل تجاوز الأمر إلى أبعد من هذا فإن بعض عـلماء المسلمين يعـينون اليهود عـلى إنشاء نحو لغـتهم. فـضلاً عن أن الـيهود استعربوا فأخذوا لغة العرب وتزيّوا بأزيائهم واندمجوا فيهم اندماجًا بالتمام[٢].

وإذا ذكر أن العـرب هم الذين أعانوا اليهود على وضع قـواعد النحو العبـرى ذكرنا أن الكثرة الكاثرة من علمـاء النحو كانت من الفرس ومـعلوم أن أول من وضع علم النحو هو أبو الأسود الدؤلى الفارسى. وعـليه كان لعرب الأندلس مشـاركة فى تقعيد قـواعد النحو العبرى تقـرب من مشاركة الفرس فى وضع قـواعد النحو العربى، ومن علمـاء اليهود فى الأندلس من يسـمى دوناش الذى شـد رحاله إلى المشرق ليـدرس العـربية، ولما عـاد إلى الأندلس نصح لِبَنى جلدته من اليهود أن يتعلموا العربية. فانتصحوا بنصحه وما من بُد من أن يكون لذلك فى أدبهم أثره، فضلاً عن أنه أوصى اليهود باسـتخدام أوزان الشعر العربى فى الشعر العـبرى. وبهذا منه يخطر على البال فى التو أن الفرس بـعد الإسلام أخذوا عن العرب العروض ولم يبتكروا إلا ثلاثة أبحر وهذه الأبحر ليست من تراثهم وإن أدخلوا على

---

(١) الطاهر أحمد مكى: الأدب الأندلسى من منظور أسبانى ص ٣٤، القاهرة ١٩٩٠م .

(٢) د . حسين مؤنس : فجر الأندلس ص ٥٢٣ القاهرة ١٩٥٩م .

عروض الشعر العربى ما ليس للعرب، كأن يجعلوا بحر الهزج ثمانيًا وهو رباعى فى العربية ولم يميلوا كثيرًا إلى النظم فى بحر الطويل، وعلى ذلك نلحظ أثر الشعر العربى فى الشعر العبرى فى الأندلس، ومن شعراء اليهود فى الأندلس من يسمى نغريلة، الذى قرض الشعر بالعربية والعبرية، وكذلك بعض شعراء اليهود فكانوا من أصحاب اللسانين، والشأن كذلك عند الفرس. فكانت الصلة بينهما فى مظهر لغوى أدبى، هو التقاء الفارسية والعربية فى ألسنة بعض شعراء الفارسية من أمثال قابوس بن وشمكير، وبديع الزمان الهمذانى، وعمر الخيام، ومسعود سعد سلمان، وسعدى الشيرازى. إلا أننا نلحظ فارقًا بين أصحاب اللسانين من الفرس واليهود، فالفرس والعرب ارتبطوا بتراث إسلامى موحد لم تتغاير أصوله إلا فى الصورة ولا كذلك شأن اليهود فى شعرهم العربى.

وهذا الشاعر تأثر بالشعر العربى وبان ذلك جليًا فى شعره العبرى لأنه أدخل شعره فنونًا اغترفها من الشعر العربى كالإخوانيات، ووصف المعارك ووصف الطبيعة، ويبدو عليه أنه كان معجبًا بشعر الطبيعة الذى يعد من أهم فنون الشعر التى أبدع فيها الأندلسيون أيما إبداع لأنه حذا فيه حذوهم، وضرب على قالبهم ونعود إلى ظاهرة أصحاب اللسانين لنجدها كذلك عند القدامى من شعراء التركية فمنهم من نظم بالعربية إلى جانب التركية وإن كانوا قلة ضئيلة، ولكن لا ينبغى إغفال ذكر الشاعر التركى فضولى البغدادى الذى عاش فى العراق ولم يبرحه فى القرن السادس عشر للميلاد، ويعتبر أهم علم من أعلام الأدب التركى فى عصر سليمان القانونى حتى قيل: إن السلطان سليمان القانونى أسهم فى الإعلاء من شأن الأدب التركى يوم أن فتح بغداد، لأن فضولى أصبح فى عداد شعراء التركية على عهد هذا السلطان(١).

ولقد نظم فضولى ونثر بالتركية والفارسية والعربية، ونحن نخصه هنا بالذكر لأنه نظم جديًا بالعربية خلافًا لغيره من شعراء التركية، أما هو فقد قال من يسمى لبيب أفندى أنه شاهد ديوان فضولى العربى ينطوى على ثلاثين ألف بيت من الشعر العربى(٢).

ولقد اطلعتُ على ديوانه العربى فوجدت شعره العربى ضعيفًا قياسًا بشعره فى الفارسية والتركية وإن كان أعلى درجة من ذلك الشعر العربى الذى نظمه بعض شعراء التركية، وذلك مردود إلى أن فضولى عاش فى بغداد فى بيئة عربية فارسية فلا عجب أن يكون على علم بالعربية.

ولا يصل بنا الكلام فى أصحاب اللسانين إلى نهايته دون أن نشير إلى أن مِنْ شعراءالأوردية القدامى مَنْ كان مِنْ أصحاب اللسانين ولكنه نظم بالفارسية والأوردية،

---

(1) Gibb, A history of Ottomen Poetry V. III. P. 9. (London 1901).

(٢) بروسه لى محمد طاهر : عثمانلى مؤلفلرى ايكنجى جلد، ص ٣٦٠ (استانبول ١٣٢٩).

وعلى حد علمنا لا نجد من شعراء الأوردية من نظم بالعربية، ولا ننسى الشاعر إقبال الذى نظم بالأوردية والفارسية جميعًا، ونخلص من ذلك إلى أن أصحاب اللسانين من شعراء الأوردية نظموا بالأوردية والفارسية ولا غرو، فلقد نشأ الشعر الأوردى فى كنف الشعر الفارسى وتأثر به أبلغ التأثر. وبذلك نكون قد تتبعنا أصحاب اللسانين فى شعر ثلاثة شعوب إسلامية بعد أن بعثنا على ذلك ما عرفناه عن ذلك الشاعر العبرى الذى نظم بالعبرية والعربية فى الأندلس. ولنجمع بين الموسيقى وبعض أنماط الشعر لنتعرف إلى عبقرية الأندلسيين فيهما جميعًا، فمن مبتكرات الأندلسيين فى الموسيقى تلك الموسيقى التى يسميها عوامهم الآلة. ويُعرف الذى يمارس تلك الموسيقى بالآلى. وجمعه الآليون ومرد هذه التسمية إلى استخدام الآلات الموسيقية من رباب وعود تميزًا لها عن الموسيقى التى تقتصر على السماع وحده، وجرت العادة فى الموسيقى الأندلسية أن يبدأ الموسيقيون بموسيقى تثير السامعين إلى الرغبة فى الطرب وهذه المقدمة تسمى المثالية ويؤدى ذلك بمقاطع لحنية قصيرة حرة الإيقاع، وإذا انتقلنا إلى الشعر الأندلسى بعامة نجده يتقلب فى فنونه التقليدية ومما يستطرف فى شعر الغناء والموسيقى الأندلسية هو التعبير عن بعض أحداث التاريخ. كذكر الحمام الزاجل على أنه وسيلة من وسائل البريد كما وصفت الأوانى البللورية والخزفية والتى يستجلبها الأندلسيون من مدينة البندقية(١). ولا شك أن هذا خارج على المألوف عند المشارقة الذين عرفناهم فى العراق يصفون الكؤوس والأباريق التى من صنع الفرس.

ومما يثبته الدليل القاطع أن مدينة العرب ازدهرت إلى أبعد مدى على حين أوروبا تتخبط فى ظلمات الجهالة وتتعثر فى خطى التخلف أن شوارع قرطبة كانت ممهدة فسيحة تضاء بالمصابيح، وبعد هذا التاريخ بقرون سبعة لم يكن فى لندن شارع يضاء ليلاً بمصباح. كما أن شوارع قرطبة كانت حسنة الرصف وساكن باريس يمشى مشى المقيد فى الوحل إذا انهمرت السماء، ويشبه قرطبة فى هذا من مظاهرها مدن أخرى كغرناطة وطليطلة وإشبيلية.

وإذا وصفت القصور والدور فى الأندلس قيل أنها آية فى جمال العمارة، وفى كل قصر ودار حديقة ينفح منها عطر أزهار البرتقال كما كان فى معظم هذه الديار نافورة تزدان بالفسيفساء وينبثق منها الماء ليزيد الحديقة من جمال الفن ما كان لها من جمال الطبيعة. وزودت الحجرات بأبراج للتهوية يتسرب منها الهواء البارد إذا اشتد الحر فى صيف صائف كما يدخلها الهواء الساخن فى أنابيب أرضية إذا اشتد البرد فى شتاء شات، وفى تلك

---

(١) د . عبد الهادى التازى : أشعار الموسيقى الأندلسية موضوعاتها، لغتها، ص ١ ، ٧ بحث مقدم إلى مؤتمر مجمع اللغة العربية فى دورته التاسعة والخمسين أبريل ١٩٩٣م .

القصور أعمدة رخامية جميلة وجدران مزدانة بالنقوش والتهاويل وسقوف تتدلى منها الثريات حتى قيل عن إحدى هذه الثريات أنها كانت تحمل أكثر من ألف وثمانمائة مصباح، وقيل عن غرف الأميرات فى القصور أن أعمدة حجراتها كانت مرصعة باللازورد، وأثاثها من خشب الصندل والليمون المرصع بالصدف والعاج والفضة أو المطعم بالذهب والجواهر.

وكان قصر الحمراء أعظم ما أقام أمراء العرب فى الأندلس من قصور، وقد أقامه محمد ابن الأحمر ١٢٤٨ للميلاد وأتمه من بعده خلفاؤه، وقد قال عنه بعض شعراء العرب وهو مقام على ربوة بأنه لؤلؤة رصعت فى زمرد[1]. والكلام بعد ذلك عن ملحمة السِّيد وهى تشير إلى ما بين الأدب العربى والآداب الأوروبية من صلات، إنها أقدم نص فى اللغة القشتالية أو الأدب الأسبانى ككل وتحرك الهمة إلى دراسة الأدب الأندلسى على منهج جديد، وتلقى الضوء على ما بين الأدب العربى والآداب الأوروبية من صلات التأثير والتأثر. وأثر العرب واضح فى الملاحم القشتالية - أى الإسبانية - وعلى الأخص ملحمة السِّيد، وهى أقدم ملحمة دونت وأبقى الدهر على نصها ويرجع تاريخها إلى النصف الثانى من القرن الثانى عشر أو ما يقرب، والسِّيد لقب لفارس مغوار خواض غمرات مسعر حرب يقضى عمره فى مغامرات وغزوات فى اتصال ودوام. وتدور ملحمته على هذا من شأنه وصفاته، وكانت هذه الملحمة بلغة دارجة الإسبان والعرب جميعًا، وكان الرواة ينشدونها كما ينشدها سواء الناس من عرب وإسبان، مما يدل على أن لغتها كانت مما يعرف العرب الأندلسيون والأسبان، فقد كان للعرب لغة عامية خلاف لغتهم العربية الفصحى، وأول ما يقال أن السيد وهو فى ربيع عمره حارب إلى جانب المؤتمن العربى ملك سرقسطة مما يدل على تعاون مسيحى مع مسلم ضد مسيحى، ولما أظهر من دروب البسالة ما ينقطع نظيره، أسماه جنود المؤتمن السيد. وقد ذاعت هذه الملحمة بين المسلمين والمسيحيين جميعًا فطاب لهم أن يترنموا بها فكانوا يطربون لها ويبدون كل حب وإعجاب بها؛ وأول شاعر أنشد هذه الملحمة كان متعربًا أى مسيحى يعايش المسلمين ويعرف لغتهم وحياته اليومية هى حياتهم بالتمام، وكان هذا الشاعر يتجول وهو ينشد ما ينشد ليشيع الطرب على النطاق الأوسع بين مستمعيه، وهذه الملحمة فيها شبه بالملحمة العربية، بملحمة أبى زيد الهلالى فكلتاهما من صميم الأدب الشعبى، ومما يستفاد من أحداث تلك الملحمة أن اليهود فى الأندلس كانوا يشتغلون بالتجارة والصيرفة والربا والرهن وفى هذا تتفق الملحمتان، وفى ملحمة السيد كثير من الكلمات العربية التى تذكر بلفظها وترسم بحروف لاتينية، ومما يسترعى النظر كثرة ورود كلمة (يا) فنجد كلمة يا سيد، ويا سيدى، وكذلك نجد حرف التنبيه العربى (ها)

---

(١) جلال مظهر : مآثر العرب على الحضارة الأوروبية - ص ١٩١، ١٩٢، ١٩٣ القاهرة ١٩٦٠م .

وكلمة حتى التى يراد بهـا انتهاء الغاية، وتقول إن طليـعة جيش السيد تشن الغـارة والسيد يلبس الكوفية كما تذكر فيها كلمات القاضى والقائد والمصلى أى السجادة.

والسيد يقسم الغنائم على جنوده وفق الشريعة الإسلامـية والقتال كما نعرف عند العرب من طلب البراز قبل خوض المعركة. وبذل القرى متـردد فى جميع أناشيد الملحمة. كما أن فى الملحمة ما يدل على أنها اسـتمدت من بعض قصص ألف ليلة وليلة(١). والحـاصل مما سلف ذكره عن هذه الملحمة الشعبية الأندلسية أنها تعد لقاء بين الأدب الشعبى الأسبانى فى الأندلس، والأدب الشعـبى العربى الأندلسى. وإذا قلنا الأدب الشعـبى فإنما نعنى به الأدب الذى ينبثق من الحـقيقة والواقع دونما تقـيد بأصول أدبيـة مرعية قـد تنفى عنه فى الأحايين أصالته فهـو أدب يصدقنا التعبير عن روح الشعب ومـا يموج حول هذا الشعب من أحداث وملابسات تدفع شاعـر العامية إلى الانطلاق على سجيته ليـقول وينطق صدقًا فى الأغلب الأعم. وما عرفنا من تأثر هذه الملحمة بلغة العرب وعـاداتهم وقصصهم يشير إلى أن عرب الأندلس أثروا فى أدب غير العرب، فصاحب هذه الملحمـة مسيحى وأدبه مسيحى، وبذلك ينضم إلى شعـراء اليهودية الذين تأثروا بالعـرب فى شعرهم العبـرى، وبذلك نختم الكلا بالإشارة إلى ما بين المسلمـين والمسيحيين واليهـود فى الأندلس من أسباب تجلت فى الأدب الفصيح والشعبى على السواء.

وإذا كنا فيما يجرى به قلمنا من سطور نتحين الفـرصة تلو الفرصة ونرصدها فى شديد من حرص ونوليها كل العناية بتبين ظاهرة التأثيـر والتأثر أينما وجدناها، اتسع المجال أمامنا لنشير إلى صدى الأندلس بعامة فى الشـعر التركى الحديث. ذلك أنه أى هذا الصدى تردد فى مسرحية ومنظومـتين لشعراء محدثين من الترك. وأول ما نذكر الشاعـر عبد الحق حامد المتوفى عـام ١٩٣٧م الذى هيأ الأدب التركى للتـجديد على النطاق الواسع وشعـراء الترك المحدثين قـبله جددوا الشعر فى المعنى لا فى المبـنى، فما أدخلوه على الشعـر ليس تجديدًا بمعنى الكلمـة وإنما هو إصلاح(٢). هذا عبد الحق حامد الشـاعر. إلا أنه صاحب تمثيليات وهو مشغوف بها مـتأثرٌ بها حتى فى قصصه التى جعلها شـبه تمثيلية. وكان يمكن أن يكون عبد الحق حامد بذلك شخصية أدبية عالمية لو وجد من ترجم تراثه الأدبى(٣). وكان يسعى إلى الإصلاح ووسيلته إليه الملاينة ولا يميل إلى العنف والمخاشنة فى هدم صرح الظلم(٤).

---

(١) الطاهر أحمد مكى : ملحمة السيّد ص ٧، ٨ ، ١٨٢، ٢٠٠ القاهرة ١٩٨٣م .

(2) Mustafa Nihat Ozon: Son Asir Türk EdebiyAt Tarihi. s 37 (Istanbul) .

(3) Halida Edib: Conflict of East and West in Turkiye p. 150 (Lahor 1935).

(4) Menzel : Die Türkirche Literatur, ss (301 , 302) (Dieorientalischen biteraruren) (Berlin 1925) .

وإذا عرفنا هذا من طبـعه الدمث ونظرته المسالمة حكمنا بأن ذلك مـا حمله على أن يميل إلى الإصلاح بالموعظة الحسنة وعرض الأسوة والتذكيـر بماض مجيد للمسلمين فى الزمان الخالى ليحثهم على تبين الفرق بين حالهم فى الحاضر والغابر مما يدفعهم إلى إصلاح شأنهم بالعودة إلى مـا كان عليه سلفـهم، وهذا ما نتبينـه جليًا فى المسرحيـة التى تعنينا هنا وهى مسرحية طـارق، تلك المسرحية التى يمجد فيها ذلك القـائد الماجد ويثنى الثناء كله على ما أبلى من بلاء حسن ويذكر بما حقق من نصر غيَّـر مجرى التاريخ وأكسب العرب من المجد ما لا عهـد لهم به من قبل ومكنهم من أن يبلغوا بحـضارتهم الإسلاميـة أوروبا التى كانت متـخلفة فنقلت عنهم وتعلمت منهم. إنه شاء للأتراك والمـسلمين أن يكونوا على ذكر دائم من فتح الأندلس على يد طارق، لقد أحيا عبد الحق حامد بذلك ذكر الأندلس، وقد تحدث عـبد الحق حـامد عن مـسرحـيـته فـقال: «هى تصـوير لأمـجاد الإسـلام وإعظام للخلق الإسلامى، كتبت فى بلد غير إسلامى، كتبتـها حين كنت أعمل فى السفارة التركية بباريس وكان للغازى عثمان باشا نصر مبين فى لفنة، وكذلك أحمد مختار باشا فى كديكلر»[١].

ومثل هذا من قـوله يبدو عليـه أنه كان يراوده أن ينال الترك مـزيدًا من ظفر وأن يشـعر بذاتيته الإسلامية فى بلد غير إسلامى وأن يبصر الغرب بأن له الدرجة عليهم بإسلامه.

وكأن عبـد الحق حامد لم يجدشخـصية إسلامية أفـضل من شخصية طارق ليـشرح بها خلق المؤمن الذى فـتح الله على يديه الأندلس، ذلك الفـتح الذى كان له مـا بعده وكـتب للمسلمين فى الأندلس صحيفة مجد لم يكن لهم من قبل ولا من بعد ما يشبهها. إنه تخير فأحـسن أيما إسحان، وكل ما أجـراه على لسان شخـوص مسرحيـته لا يتبـاعد عن الواقع التاريخى، وتمجيـده لفاتح الأندلس تمجيدًا لعرب الأندلس فى ازدهار حضـارتهم الإسلامية فى واقع الحال. ومما جاء ترجمة فى المسرحية لقول موسى بن نصير: إن بلاد الأندلس هذه التى صمَّـمْتُ على فتحهـا، تشبه الشـام فى جمال أراضيـها، واليمن فى اعتـدال جوها. والهند فى طيب روائحها وكثرة أزهارها، ومصر فى بركـة محاصيلها، والصين فى معادنها الغنية. وأما الغـاية التى أهدف إليها من الفتح فـهى إظهار قوة الحق التى ترافقنا وسـماحة طبعنا وحقيـقة فيض ديانتنا ومآثر همة أكابر الإسلام، إنـنى أريد أن أظهر كل هذه الحقائق لأهل هذه البلاد الذين عمـرتهم الآلاء والنعم فضلاً عمـا لهم من فتنة الطبيعة ومـحاسنها الفياضة[٢].

وبعد إذ عرفنا عن عبد الحق حامد ومسرحيته المنثورة التى مجد فيها الأندلس ما شاء الله أن يمجد، وهو ذلك الشاعر الذى مات قـبل ما يربو على نصف قرن، ننظر فى شعر بعض

---

(1) Tarahan Abdulhak Hamid: Tork Sadelestiren: Enginin Inci. (Istambul 1975) S, 9.

(٢) عبدالحق حامد : ترجمة إبراهيم صبرى (طارق) ص ٢٨ القاهرة .

شعراء الترك الذين نظموا شعرًا يذكرون فيه الأندلس وهم يعيشون فيما نحن فيه من أيام شاعر يسمى مصطفى مياص أوغلو له مجموعة من الشعر باسم (دوران)[1]. بمعنى الزمان وفيها منظومة يقول فيها:

لا يكتحل بالمنام الجفن... وانقضى هزيع بعد الوهن... تتداول يدى أيام دامية... آه أيها الزمن!! ألحان بعيدة تتناهى إلى... من رباب... كأنما هى صوت لما يغلق من أبواب... أو كأنها لحون قيثارة، قرون وقرون... فى أذنى تطن أمسيات المغرب منى فى صدر عميق إنه بفارسه فى زمن عتيق... النار فى شقائق ما لها من معاد... أيها الفارس إن الأندلس لا يسكن ما لها من آلام ومنها لا أفيق.

إن هذا الشاعر التركى من هؤلاء الشعراء الأتراك المعايشين ذوى النزعة الإسلامية، أى أنهم لا ينسون ولا يملكون أن يتناسوا ما كان للإسلام من مجد أثيل فى الزمان الخالى. فهم يتغنون بهذا المجد مخالفين غيرهم ممن استبدت بهم نزعتهم القومية فانصرفوا عن ذكر مجد الإسلام إلى ذكر مجد الترك فى جوف آسيا وأطرافها فى ماض سحيق.

إن الشاعر متأثر ولا شك بضيا باشا الذى ألف كتابًا فى تاريخ الأندلس وهو كتاب اطلع عليه كل مثقف تركى فى راجح الظن ولا بد أن يكون هذا الشاعر فى ثقافته الواسعة ملمًا بتواريخ الحضارات، والحضارة الإسلامية إحداها وأولاها بالتعرف إليها. كما أنه عرف كيف أن العرب فى إسبانيا حولوا حضارتهم إلى أوروبا وهم يختصون بهذا الفضل، وعلماء الغرب يتنافسون فى إثبات ذلك بالبرهان القاطع، وقد ألفوا فى لغاتهم ما لا يحصى كثرة فى هذا الموضوع فشاعرنا يتمثل هذه الحضارة ويعرض لها صورة فى ذهنه كأنها رؤية فى منام ويحسن فى تشبيه هذه الذكرى بألحان تهفوا إلى سمعه من بعيد بعيد كما يحسن القول

---

(1) Mustafa Mayasoglu Duran s. 69 (Istanbul 1978) .

أو يقو كورميور كوزلرمه
ياري كيچه دن صو كره برآن
قان روان كونلر كونور اللرمه
آه دوران
أوزون أوزاق برموزيك
قاپانان قاپيلر
بلكى بر كمان سسى
چينلر قولاق لرمده يوزييلر
مغرب آقشاملري قانار طورر ايچمده
بوچوق اسكى برعرب آتنى صاغريسى
دونو شسز كمبلر ياقيلر بربرى أردندن

أن هذه الألحان تختلط بصوت باب يغلق لأنه بذلك يريد أن يبين أن هذه الحضارة دالت دولتها بعد أن دالت دولة العرب فى الأندلس.

إنه يبدو معجبًا شديد الإعجاب بطارق بن زياد. وقد عرفنا كيف سبقه فى الإعجاب به الشاعر عبد الحق حامذ فأخرج مسرحية عنه. إنه متأثر بذلك يشبه السفن التى أحرقها طارق رغبة منه فى ألا يعود جنده القهقرا فما تقهقروا، وهذا يشبه مجد العرب فى الأندلس بعد أن هلك عن العرب سلطانهم فيها.

إنه يعتب على الزمان ومن عتب على الزمان طالت معتبته ويظهر الألم والندم ولا تنقضى حسرة منه ولا جزع إذا ذكر زمانًا ليس يرتجع. إنه يذكر ببشاشات للعيش كانت للعرب فى الأندلس إلا أنها مضت وانقضت ولكن لغير إياب.

هذا الشاعر يبلغ أن يكون راثيًا للأندلس. وليس يخفى أن الرثاء ضرب من المديح.

وما ذاك إلا أن من يرثى شيئًا أو إنسانًا، يعبر عن لوعة فقده فلن يكون هذا الشىء أو هذا الإنسان إلا شيئًا يعتز به ويحزن عليه.

وجملة القول فى هذه المنظومة أنها تمجيد للأندلس وتذكير بازدهار الحضارة فيها وفى هذا مكمن ما نطلب من إيرادها ودراستها.

وثمة شاعر آخر من المعايشين يشبه الشاعر سالف الذكر فى ذكر ما ذكر عن الأندلس ولكن مع فارق إنه يذكر الأندلس ضمن ما ذكر من حواضر كانت مهدًا للحضارة الإسلامية ومَعِين مدنها، وهى استانبول وبغداد وقرطبة، وبذلك يكون قد عين حواضر حضارة الإسلام. وهذا الشاعر معتز فى المقام الأول باستانبول، وقد ذكرها أول ما ذكر واعتز بها أول ما اعتز إلا أن عنوان المنظومة هو (أندلس شعرى) بمعنى شعر الأندلس، مما يقوم دليلاً على أنه يطلب الأندلس أصلاً ويفرع عليها ما شاء له تفريعًا.

هذا الشاعر هو إسماعيل قره عثمان أوغلو.

إنه يشبه صاحبه فى قوله أنه رأى رؤيا، ويدرك من هذا القول أنه رأى حقائق تختلط بالأوهام، وواقعًا يسانده الخيال. إلا أن هذه الرؤيا يستدل منها على ما يفهم على أنه رمز، أو أنه حقائق موشاة بمجاز يشرحها على نحو يطيب للمتخيل ويقنع المحقق على الأغلب. ومن حيث كان الشعر حقيقة يزينها ويؤيدها الخيال. عرفنا أن الشاعرين جميعًا موفقان فى اختيار الحلم الذى يتيح لمعبر الأحلام أن يوضحه على أى نحو شاء، ويربطه بالواقع ليكون حلما يعتد به. يقول الشاعر (إن يدًا فى أحلام الأندلس تدور. وعن العين ترتفع السطور، تتراءى للعين استانبول من السماء. شقت السماء منها كل منارة شماء. إن

مدنًا زايلتها ليحترق فى قلبى إشراقها، بك يا حبيبى ما يظلنى من سماء لتنير بضياء على ضياء ـ استانبول ـ تتردد الأصداء فى بغداد وفى قرطبة)[1].

والمدرك مما يقصد إليه الشاعر أنه يشير إلى أن حضارة الإسلام انبثقت من استانبول وقرطبة وبغداد، أى أنها عمت الدنيا فى المشرق والمغرب والجنوب، فامتدت ظلالها الوارفة عليها لم تذر بقعة فيها، كما يستدل من كلامه على أن الترك والعرب فى الشرق والغرب تعاونوا وتساندوا فى إبداع هذه الحضارة ، إنه فى هذا القدر من تلك المنظومة لم يختص الأندلس بخاص من كلامه، مما قد يكون سببًا فى سؤال يطرح نفسه عما حمله على عنوان منظومته. غير أننا إحقاقًا للحق وأخذًا بالحيطة نصرح بأن هذه المنظومة. وحسبنا هذا العنوان دليلا على أن الشاعر يولى الأندلس جانبًا عظيمًا من اهتمامه وعنايته. والقليل أمارة على الكثير. وعليه لا يضيرنا فى شيء حكمنا بأن هذا الشاعر مجد الأندلس على نحو ما، وإن كنا لا نستطيع أن نتبينه فى وضوح. فهؤلاء الشعراء ثلاثتهم يتواردون على غرض واحد، كل منهم يعزز الآخر ويضيف إليه مما يجعل النظر فيما ذكروه برهانًا قاطعًا على أن شعراء الترك من أصحاب النزعة الإسلامية لم يفتهم أن يضعوا حضارة الأندلس فى منزلتها بين حضارات الشرق والغرب.

ومن شعراء الترك فى يومنا الحاضر سزائى قرة قوج. وهوشاعر ومفكر إسلامى له منهج فكرى خاص به، لأنه منصرف العناية كلية إلى قضايا الإسلام وجمهرة أشعاره فى هذا الغرض. إنه من مواليد ديار بكر ١٩٣٣م وقد كرس حياته وعمره لخدمة قضايا الإسلام فى عموم وشمول، وبلغت رغبته فى هذا إلى حد ألا يتحمل مسئولية الأسرة حتى لا تشغله الشواغل عن أداء أمانته تلك التى حرص كل الحرص عليها واعتز كل الاعتزاز بها. إنه جعل كل ما جرى به قلمه من شعر ونثر ومسرحية ومقالة فى هذا المجال الذى كره أن

---

(١) أندلس دو شلرنده اويانوبرأل
گوزدن برده ين سيلر
گورنور سمادن استانبول
كوكي دلان مناره لر
ارتق ترك ايدلان بلدلرك
اشيقلرى يانسك اچمده
يارسنكله سمالرى
آيدنلانسك أو لكمك
آستنابول بر بغدادده يانكي لانر بر قرطبه ده
شكر الله للدكتور عبد الرازق بركات ـ فقد دلنى على هذا النص التركى والنص الذى سبقه .

يتجـاوزه إلى غيـره. وله الريادة فى هذا المجال، وهو صـاحب مدرسة من مـدارس الفكر يسميها مدرسة الإحياء الإسلامى[١].

إن قره قـوج يستجمع فى ذاكـرته التى تزدحم فيهـا أمجاد الإسـلام، ويريد فى اتصال ودوام أن يشير إليـها ويتغنى بها، ونورد أبياتًا له فى هذا الصـدد يقول فيها: «حـالما تخمد شعلـة قرطبة، وتـبدو لمحيى الـدين البلد، وسكينة نفس مولانا بـها جحـافل التتـار تدفن وتتبدد، سلامًـا سلامًا كلما جادها الغيث ولم يشـاهد فيها أحد، سلامًـا سلامًا كلما ذاب ثلج كالحجر الصلد»[٢].

لقد خطرت الأندلس ببال هذا الشاعر، واتجه فكره إلى حـاضرة المجد فيها، وهى مدينة قرطبة، وتداعـت أفكاره وذكر عظيمًا من الأعـلام فيها وهو محـيى الدين بن عربى، وهو حكيم صوفى متكلم فقيه، له الشهرة فى الآفاق بإيمانه بفكرة وحدة الوجود. ولد فى مدينة مرسيه بالأندلس وانتقل إلى إشبـيلية ورحل إلى مصر والشام وبغداد والموصل وبلاد الروم، وأنكر عليه أهل مصر آراءه وعمل بعضهم على إهدار دمـه، كما زج به فى السجن واستقر فى دمشق وفيهـا كانت وفاته[٣]. إن سزائى قره قوج يذكـر هذا العلم المشهور من أعلام الإسلام على أنه صاحب رأى ومجـتهد، فهو مثال للمـفكر الإسلامى المجد صاحب الرأى الذى يثبت عليـه ويعلنه على الملأ لا يرهب جانب من يـعارضه لأنه يرى نفـسه على الحق والصواب، فهو مجتهد بكل ما تتسع له الكلمـة من معنى؛ قد يكون مجتهدًا مخطئًا ولكنه مجـتهد على كل حال، وهذا مـا حمل الشاعـر التركى المتفكر المتـدبر إلى ذكره؛ لأنه ربما يشبهه فى حرية فكره بقطع النظر عن صحة رأيه أو فساده، إنه يرى قرطبة فى اليوم الحاضر منطفئـة قياسًـا لها بماضـيها المجـيد الذى كانت فـيه شعلة نور تـبدد من حولهـا ظلامات وظلمـات، ويدرك من ذلك أنه يريد ليـؤكـد أن من ينسب إلى هذه المديـنة من أهل العلم والفضل كانوا من حسنات الزمان، ولهم الفـضل كل الفضل فى نشر العلم فى أرضهم وما تجاوزها من أراض فى المشرق والمغرب.

كما أنه وهو تـركى لا ينسى مولانا جلال الدين الرومى أشهـر وأشعر شعـراء التصوف قاطبة فى العالم الإسلامى، أصله من خـراسان نزح مع أبيه إلى الأناضول وطابت له مدينة قونيـة مستقـرًا ومقامًا، وفـيها تحلّق حوله المريدون الذين سـمعوا منه وتلقنوا عنه طريقـته

(1) Ismail Kara Osmanoglu: Aylik Dergi. Sayi: 41, 42, 43 (Istanbul 1982).

(٢) قرطبه سوند يگنده گورنور محي الدين عربي كنتي
تتار أوردو لريني كومن برمولا ناسلوتي
سلام سلام يا غمرلر ايندكچه كورنمز لكدن
سلام سلام ايند كيچه طاش قارلرينك كفني

(٣) عمر كحالة: معجم المؤلفين - ص ٤٠ جزء ١١، دمشق ١٩٦٠م.

الصوفية التى تميل إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود، كما أنه أول من قال شعراً بالتركية فى التصوف ليفهم عنه مريدوه الذين لا يعرفون إلا التركية، وبذلك كانت نشأة الشعر التركى الصوفى الذى تأثر بالتصوف نحو ستة قرون(١).

وهكذا يعتز الشاعر التركى ذو النزعة الإسلامية بابن جلدته التركى جلال الدين الرومى، فتذكره الأندلس بأعلام الإسلام فيها وفى غيرها مما يجعلها مناط تفكيره واهتمامه على أنها تعد بحق مهداً للحضارة الإسلامية وللتراث الإسلامى وكأنه جمع بين عالمين فقيهين متصوفين من الشرق والغرب.

أما بعد فقد طفنا وطال بنا التطواف فى الأندلس، واستجمعنا واستوعبنا معالم تاريخها ومظاهر حضارتها ما أسعفت الطاقة وتوافرت المصادر، وتعرفنا إلى أعلامها على تفاوت حيثياتهم وصفاتهم، لأنهم هم الذين أقاموا صرحاً شامخاً لحضارتها كما تحينّا كل نهزة يتسع فيها المجال لعقد الموازنات والمقارنات، وكان هذا الصنيع منا على النطاق الذى يمكننا منه اطلاعنا على آداب الشعوب الإسلامية على الدوران فى فلكه الوسيع. ونحن نحق الحق إذا قلنا إن هذه المقارنات تتيح للقارئ العربى أن يعرف ما لم يك يعرف من تراثه الإسلامى الذى تحويه تلك اللغات، وهذا ما نراه إتماماً للفائدة وعوناً على الإحاطة؛ بعلم كثير. ولقد استحْبَبْنَا للقارئ أن يأخذ بأطراف الثقافات والحضارات الإسلامية جهد المستطاع، ومما قد يبدو على تلك المقدمة أن فيها إطالة على الملالة واستطراداً يجعل الكلام ينسى بعضه بعضاً ولكن واقع الحال خلاف ذلك، وقد اخترنا لأنفسنا أن نعقد المقارنات وهو مذهب لا ينبغى عنه حولاً وعرفنا بالقطع أنه ذو جدوى، ذو جدوى لا مرية فيها.

وبهذه التقدمة أردنا للقارئ أن يتعرَّفَ إلى الأندلس بعد تفكر وتدبر واقتناع رجاء أن يستعين بذلك على معرفة الوجوه التى حملت شاعرين عظيمين هما شوقى وإقبال على نظم الأندلسيات، تلك القصائد التى تقيم كياناً خاصاً لفن من فنون الشعر.

القاهرة فى الشتاء من عام ١٩٩٨م.

د. حسين مجيب المصرى

---

(1) Kara Ali Oglu: Ansiklopedik Edebiyat. s. 458 (Istanbul 1978).

القسم الأول

شوقي والأندلس

الباب الأول

صلة شوقي بالأندلس

الفصل الأول : إلـــى المــنـفـــى

الفصل الثاني : فـــى الأنـــدلـــس

الفصل الأول : إلى المنفى

لنبدأ الكلام الذى فيه الحاجة إلى كلام فى هذا الصدد بذكر ما له الأولوية، تلك الأولوية، تلك الأولوية التى تتكشف عن الأهمية. وإذا ما شئنا تقريبًا وإيضاحًا، قلنا إنها أشبه شىء بالأساس الذى يرسو عليه ما فوقه، وبذلك يتداعى لدينا التفكر، والتخيل فى وقت معًا، وتتماسك الحقائق يأخذ بعضها برقاب بعض. فى سياق مطرد وخطوات متتاليات، تمضى بنا إلى تلك الغاية التى نَنْشُدُ بلوغها فى تؤدة وأناة.

ارتحل شوقى إلى الأندلس منفيًا، وشطت به غربة النوى، وفرق أى فرق بين من يرحل إلى بلد لغاية، أية غاية، ومن يقسر قسرًا على الرحيل إليه أخذًا له بالعقوبة وطردًا له منها لعدم الرغبة فى بقائه فى وطنه. وذلك من قبل من أزعجوه عن وطنه ظلم مبين، وألم يملؤ رحاب نفس من حكم عليه مثل هذا الحكم فى قسوته وبشاعته وشناعته.

أما علة نفى شوقى عن وطنه فتنحصر فى ملابسات وأحداث تقلبت فيها مصر. فقد كانت مصر آنئذ ترزح تحت وطأة الإنجليز المستعمرين الذين تسلطوا على المصريين، وقمعوا كل وطنى أبدى رغبة فى خلع طاعتهم وعدم الرضوخ لسلْطانهم. ومعلوم أن شوقى وطنى غيور. فهو القائل فى بيت مأثور له إنه لو دخل جنة النعيم لما شغله نعيمها عن وطنه الذى يهفو إليه شوقًا وحنينًا. فما صبر على برحاء الشوق التى أذهلت نهاره وسهدت ليله، وشوقى شاعر الخديوى عباس، أى أنه شاعر القصر، فهو شاعر الدولة الرسمى الذى ينطق عنها بحكم وظيفته فى القصر، كما أنه وطنى يعبر بلسانه عن ألسنة أهله وعشيرته. ومن كان هذا شأنه فالمتوقع منه أن أوجب الواجب عليه أن يتحين كل نهزة ينفس فيها عن نفسه ونفس مواطنيه بشعر يشحذ به هممهم، ويلهب الغيرة والحماسة فى نفوسهم ضد ظالميهم من مستعمريهم.

تلك هى العلة التى أقنعت الإنجليز بأن وجود شوقى فى مصر غير مرغوب فيه لأنه يتهددهم بما يكرهون، ويتوعدهم بما يثير عليهم الخواطر. وهذا عندهم ولا ريب شر مستطير. ولما قامت الحرب العظمى عام ١٩١٤م. وكان الخديوى عباس فى تلك الغيبة التى غابها فى تركيا أعلنت إنجلترا حمايتها على مصر، وفى هذا ما فيه من خزى وعار ومهانة للمصريين. وتمادت فى التكبر والتجبر فأبت على الخديوى أن يعود إلى مصر لأنها تعلم أنه موال لتركيا، وكانت انجلترا فى حرب معها فخلعته ورفعت إلى العرش السلطان حسين كامل، وكان شوقى أميل بطبعه للخديوى عباس مما جعل الإنجليز يوجسون منه خيفة أو فى الأقل يدركون أنه صاحب رأى إذا أعلنه أضر بهم. وقال فى ذلك شعرًا يعبر به عن نفسه ويستنكر ويتألم من أن يتخون عهد مولاه الخديوى عباس، كما أنه ألمح إلماحًا إلى أن

الإنجليز يبيتون شرًا لأسرة محمد على، وبذلك أدخل نفسه فى غمار السياسة، وكان صاحب رأى ونزعة خاصة ضد الإنجليز، وترتب على ذلك حتمًا أن يخشوا من رأيه وشعره الذى لا بد يؤلب عليهم المصريين؛ فأصدروا أمرهم بنفيه من البلاد. ويبدو أنهم خيروه فاختار أن ينفى إلى الأندلس(١).

وكان الإنجليز موقنين بأنه لهم عدو مبين. لأن وطنيته تدفع ولا شك دفعًا إلى زعزعة احتلالهم لمصر. فبادروا إلى نفيه عن مصر فى عام ١٩١٥م والحرب العظمى دائرة الرحى، فطلب أن ينفى إلى الأندلس على الخيار.

وما كان من موجدة ولا سخط على مصر لأنها نفته، فقد كان نفيه على غير رأى منها، وأبعده الإنجليز عنها ويرى أن مصر أمه الرؤوم تحنو عليه ويهيجها الشوق إلى أوبته من غربته(٢). وبعد هذا من تعرفنا إلى نفى شوقى عن مصر وتخيره أن تكون الأندلس منفاه. يتسع أمامنا مجال المقارنة، ذلك المجال الذى ننفك نتحين نهزته ما وجدنا إليها سبيلاً. فشوقى بما عرفنا من شأنه إلى هذا الحد يذكرنا بمحمود سامى البارودى باشا من رجال الثورة العربية وصاحب السيف والقلم الذى أحيا دولة الشعر بعد العدم. الذى عين رئيسًا للوزراء بعد سقوط وزارة شريف باشا عام ١٢٩٩ للهجرة، وفى أثناء شغله منصبه هذا بذل الجهد فى تدبير شئون الدولة على النحو الأمثل، إلا أن تيارات مضادة واجهته، وأحفظته فكرة أن يعمل غير ما يملى عليه الضمير الطاهر والخلق الكريم فاستعفى من منصبه ولزم داره واعتزل الحكومة ورجالها، ودام على ذلك إلى أن هاجت الحرب بين مصر وانجلترا، ودعاة الثائرون من رجال الجيش المصرى إلى الانضمام إليهم، وبذل العون لهم فأجابهم إلى ما طلبوا على كره منه إلى أن كان ما كان من دخول الإنجليز مصر وحمايتهم للخديوى توفيق، الذى اتهم البارودى بالخيانة فأمر بنفيه إلى جزيرة سيلان(٣). فالشاعران لا مرية فى أنهما من أعظم شعراء العربية، كما أنهما من شعراء الوطنية وهما يتفقان فى أن السخط عليهما كان سبب نفيهما عن مصر، إلا أن الإنجليز هم الذين سخطوا على شوقى، ورهبوا منه أن يجعل من شعره وسيلة الإضرار بهم، أما البارودى فقد كرهه الإنجليز لأنه حاربهم إلا أن الخديوى توفيق سخط عليه متهمًا إياه بخيانة الوطن، والحق كان خلاف ذلك. شوقى حارب الاحتلال باللسان، أما البارودى فحاربه باللسان والسنان. والذى أمر بنفى شوقى هو المحتل الغاشم أما البارودى فأبعده عن مصر أخذًا له بالعقاب زعمًا منه أنه تخون

---

(١) د . شوقى ضيف : شوقى شاعر العصر الحديث ـ ص ٣١ القاهرة ١٩٥٣ .

(٢) د . أحمد الحوفى : وطنية شوقى ـ ص ١٥٢ ، ١٥٣ القاهرة ١٩٧٨ .

(٣) الإمام المنصورى : ديوان محمود سامى البارودى ، ص هـ ، القاهرة .

عهده. وكان شوقى على المتخير فى رحيله إلى الأندلس. أما البارودى فقد قسره الإنجليز على نفيه إلى أقصى الأرض فى جزيرة من مستعمراتهم.

وأقام شوقى فى الأندلس أربعة أعوام على حين قضى البارودى فى سيلان سبعة عشر عامًا، فهذان الشاعران يتقاربان فى قليل ويتباعدان فى كثير، وكانت رحلة شوقى إلى أرض محببة إليه يألفها ويعرف مكانتها بين البلدان وتراثها الأدبى الرائع الذى ندر أن يكون له نظير فى تراث أرض غيرها، أما البارودى فمضوا به إلى جزيرة سحيقة وبلد نازح لا إلف له به ولا معرفة له بأهله، وكان لهذا أثره فى شعر الشاعرين وفى حياة المنفى التى تقضت لهما فى الغربة، ولما كان ذلك كذلك تخالف الشاعران فى حياة المنفى وإن تماثلا إلى حد فى تعبيرهما عن تلك الحياة.

ومما يقتضيه سياق الكلام خاصًا برحلة الشاعرين إلى منفاهما أن السبب فى نفى شوقى لم يكن لأنه خاض غمار السياسة وتمرس بتجاربها كما صنع البارودى، ولا يعد سياسيًا بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى؛ أما البارودى فكان سياسيًا بكل ما للكلمة من معنى بل كان مرشحًا لتولى العرش بعد سقوط من تربع عليه فى مصر، وهذا أدخل ما يكون فى السياسة.

ورحيل شوقى إلى أسبانيا بمحض اختياره وكأنما مضى إليها سائحًا للفرجة وزيارة أرض حمل أخبارها وذكرياتها، وأهم ما يختص بها فى عقله الحافظ الواعى وخياله المحلق الهائم البعيد. وشأن البارودى غير شأنه لأنه طرد من مصر شر طردة إلى بلد لا يعرفه ولم يختر إليه رحيلاً ولا خطر له ببال ولا بخيال. وحري أن يكون لذلك أثره فى شعر الشاعرين.

فشوقى فى شعره الأندلسى لا يبدو كسير القلب معذب النفس يكابد ما يكابد من ألم الغربة وحرقة الشوق والحنين، أما البارودى فساءت حاله فى غربته التى تطاولت عليه أعوامها، واشتدت به آلامها وكف بصره كما ثقلت عليه وطأة شيخوخته البالية الفانية، وهو القائل فى ذلك:

لم أقترف زلة تقضى على بما ... أصبحت فيه فماذا الويل والحربُ؟

فهل دفاعى عن دينى وعن وطنى ... ذنب أدان به ظلمًا وأغترب؟!

كما أجمل وصف حاله فى مثل قوله:

عذاب وبأس واشتياق وغربة ... ألا شد ما ألقاه فى الدهر من غبن

فالبارودى بما فدحه من ظلم بنى وطنه ومليكه الخديوى يومئذ والإنجليز، فكان شعوره بالظلم يقض مضجعه ويزيد ما أرمضه من هول فجيعته. فالظلم ظلم إلا أن الشعور به هو الذى يثقل من وطأته ويزيد فى محنته. ويسوقنا هذا الظلم إلى القول بأن البارودى أحسه حتى قبل نفيه عن مصر. لأنه وقع عليه منسوبًا إلى الخديوى إسماعيل فقال:

أيهـا الظـالـم فـى ملكــه　　　أغـرك الملك الـذى يفـقَـدُ
اصنع بنا ما شئت من قسوة　　　فالله عـدل والتلاقـى غـدُ

فكأنه يتحدث عن نفسه وعن بنى وطنه فجأر بالشكوى من حاكم عرفه ظالم. لأنه كما أسلفنا القـول رجل سيـاسة، حـنكته فـمكنته من أن يكـون عنده رأى يدلى به ملمحًـا أو مصرحًا.

ومـوقف شوقى من إسـمـاعيل نـقيض لموقف البـارودى. فـقد نشـأ شـوقى فى بيت إسماعيل، فهو غرس يديه القائل :

أأخـون إسماعـيل فـى أبنـائــه　　　ولقد ولـدت بباب إسماعيل[1]؟

ولسفرة شوقى إلى الأندلس وركوبه البحر خبر بالذكر حقيق، لأنه يخرج بعض الخروج على المألوف، وربما كان له أثره فى نفس الشاعر. وليس ذلك بدعًا لأن وصف تلك الرحلة يضفى عليها طابعًا خاصًا لها، يميزها ويجرى عليها صفة تجعلها أشبه شىء بأسفار المغامرين أو المنفيين الذين يتنسمون أخبار الغد ويتساءلون عما سطر لهم فى لوح الغيب من مصير.

ركب شوقى القطار من القاهرة ومـا كان فى وداعه إلا قلة ضئيلة من أهله وعـشيرته مما يدرك منه أنه الطريد الذى أزعج عن وطنه بعنف شديد.

ومضى به القطار إلى ميناء السويس حيث ركب سفينة إسـبانية صغيرة قـادمة من جزر الفلبين، فـاستقـر فيـها مع أسرته المؤلفة من زوجه وولديه عـلى وحسين، وابنتـه أمينة، وحفيدته منهـا والحاضنة التركية، ومعه كـذلك خادمتان وطاه[2]. وبذلك يكـون شـوقى مصـحوبًا بأهلـه الأقربين ومن يقـوم على خدمـته وراحتـه، وبه نذكر أنه كـأنما رحل إلى الأندلس مبعدًا عن مصر. وهذا يناقض ما أدركنـاه من قلة مودعيه عند السفر، أى أنه أبعد مكرمًا ولم يعنف به كطريد.

ما مـر إلا يوم على مغادرة السـفينة للسويس حـتى هبت عاصفـة هوجاء كانت سـفينة شوقى منـها جبـال ترفعهـا ووهاد تهبط بهـا، ودامت الحال على ذلك يومين مـتعـاقبين؛ فانخلعت القلوب رعبًا تحسبًـا للهلكة، وزاد الحالة هولاً على هول ما صعد الركب ـ ركب السفينة ـ من صـيحات الفزع ممتزجـة بنشيج وانتحاب الباكين واسـتغاثة المستغـيثين الفزعين الداعين، واشتد على شوقى أن يرى ولديه فيما خلع قلبهما من فزع، وأشفق عليهما وسائر أفراد أسـرته مما يتهددهما من سـوء العاقبة مما جعـل تلك السفرة عـميقة الأثر فى صـميم نفسه، ثم سكنت العاصفة وهبت الريح رخاء. ولكن بعد أن لقى من على متنها من الهول ما لا ينسى على الأيام، وكافينا أن نقول إن ربان السفينة شاء أن يتخوف من حمولتها ليدفع

(١) فتحى سعيد : شوقى أمير الشعراء ... لماذا ـ ص ٦ ، ٧ ، ٢٣ ـ ٢٥ القاهرة ١٩٧٨م .
(٢) حسين شوقى : أبى شوقى ص ٣٣ القاهرة ١٩٤٧م .

خطر الخوف عنها فطرح. فى البحر ثيرانًا جيء بها إلى إسبانيا للزج بها فى حلبات مصارعة الثيران.

وهدأت العاصفة، إلا أن نفس شوقى لم تهدأ لأنه كان دائم التفكير فى أمه العجوز التى خلفها فى مصر وأصرت على البقاء فيها، وبذلك عدم قربها منه وحنوها عليه.

ولذا ما كان لهدوء الجو من حوله وحول ذويه أن يعمق له الأثر فى جوه النفسى، وألقت السفينة مرساتها فى مرسيليا ثم زايلتها إلى برشلونة، ذلك الميناء الذى تخيره شوقى لأنه الميناء الوحيد الأسبانى المحايد على البحر الأبيض الذى يتيح أن يسارع منه عائدًا إلى مصر عندما يسمح له من نفوه إلى العودة ولا غرو، فما كان حسبان شوقى فى مصر أن الحرب ستطول أيامها أكثر من أشهر ستة لأن جيوش الترك على أهبة الاستعداد لتحرير مصر من جيوش الإنجليز فيها، وهذا الحسبان شعب قلب شوقى ببعض السلوان. وأتاح له أن يلمح فى الأفق المظلم بصيصًا من أمل، وهكذا كان اليأس والرجاء يتجاذبان نفسه. عقب هذه السفرة الرهيبة الموحشة وإن كان المأمول عنده أن الله سوف يرد غربته ويُفرّج عنه شدته.

* * * * *

الفصل الثانى : فى الأندلس

مما لا مرية فيه، أن نسبة الإنسان إلى وطنه أشبه ما يكون بنسبة الغرس إلى تربته، ومغادرة الديار لها أثرها - ولا بد - فيمن يغادرها لسبب أو لآخر، فإذا أزعج عنها وزايلها قسرًا وظلمًا؛ فمن الحتم أن يشتد ذلك عليه ويؤثر عميق الأثر فى فكره وشعوره وسلوكه. تلك حقيقة إذا جعلناها موضع تطبيق، فيما يختص بغيبة شوقى إلى الأندلس، عرفنا عنه كثيرًا من الحقائق الخاصة به وبنفسيته وشاعريته، وإن كان ذلك مشروطًا بالأخذ بالأسباب وإيجاد السبيل إلى الدلائل والشواهد.

إن مدينة برشلونة مدينة جميلة لها شهرتها بكل ما يثير الإعجاب كل الإعجاب بمدينة من المدن، وهى تعمرها الحركة وتنبض بالحياة. وتعد لأسبانيا عاصمتها الثانية، وليلها ساهر بمن يطلبون عن النفس الترويح وأصائلها وأمسياتها تزدحم بمن يتنزهون ويطلبون راحة من عناء وترويحًا من مشقة العمل، ذلك العمل الدؤوب الذى لا يكاد يفتر ساعة من نهار ولا طائفة من الليل.

ولكن شوقى كان عن هذا فى شغل. ولم يفتتن بجمال الطبيعة ولا رونق الحضارة فى برشلونة، بل كان على ساهمًا شارد الفكر تحسبًا لانقطاع المال الذى يتلقاه من مصر. خاصة أن الحرب دائرة الرحى وليس بمستبعد أن ينقطع المال، وتلك هى الطامة الكبرى التى لا يعرف شوقى كيف يواجهها ويدفع عنه شرها وبلاءها.

وجرى القضاء بأن يقع ما يحظره شوقى، فقد زعم الإنجليز أنه بشعره وبيانه يقتدر على إثارة الخواطر فى المغرب، ويلهب حماسة القوم هناك بشعره فيحرضهم على الحلفاء، وهذا سبب قوى يدفعهم دفعًا إلى التنكيل به وشفاء غيظهم منه وقد تناقلت الصحف الإنجليزية هذا الزعم، فأصبح الظن عند الإنجليز يقينًا فقطعوا عنه المال، ووقع شوقى فى ضيق أى ضيق وهو فى بلد غريب نازح لا يعرف فيه من يواسيه ولا يمد له بالعون يدًا. فيضطره ضيق ذات يده إلى أن يرهن حُلىّ زوجته وابنته، وكان لهذا وضعه جد الأليم فى نفسه، ولكن شاء الله لشوقى أن يجد فرجًا من ضيق فاتصل بالسفير البريطانى فى مدريد، وأظهره على حقيقة الحال وأقنعه بأنه مما يتهم به براء فأرسل إليه الإنجليز معاشه بعد قطعه عنه. وبعد أن لقى ما لقى من شدة نزلت به وكرب أذهله حتى عن نفسه فما كان يعرف أى سبيل يسلك، ولا أى باب يطرق، هذا هو الجو النفسى الذى أحاط بشوقى وهو جو يخمد الأنفاس، ويمضّ القلوب ويصرف الأفكار إلا عن توقع ما يختفى فى الغيب مما يكون به الشر المستطير، وما يفضى إلى سوء المصير، وهذا مازج الكآبة فى نفس شوقى فكان كاسف البال فى اتصال ودوام ولا يملك قدرة على تناسى كرب يصيب وشدة تنزل به فى الحال فى الآجل أو العاجل.

وجد شوقى نفسه فارغًا يرزح تحت عبء فراغ لا يستطيع دفعًا لضجره وسأمه وملله. وهذا متوقع من مكتئب فمن المعلوم أن المكتئب لا يميل إلى الإقدام على عمل، بل لا يملك قدرة التفكير المثمر، فكآبته تدفعه إلى الإحجام عن القيام بعمل لأنه فى عذاب من ملل. كما أن هذا الفراغ بالتالى سببه الاكتئاب فكان شوقى يبيت فى هم وغم، ونفسيته نفسية من لا يصلح لعمل، وقد زاد فى الطنبور نغمة أن الفراغ ضاعف عليه ما غمره من أسى وطيرة فظل فى جمود لا يقدر على شىء، إلا أنه استنهض همته شيئًا ما ولم يجد لنفسه ملهاة ولا مسلاة إلا فى نظم الشعر، إلا أنه نظمه على نحو خاص.

أى أنه لم ينطلق على سجيته ليقول ذلك الشعر الذى لا يقوله إلا شوقى شاعر العربية غير مدافع، بل قال الشعر فى تاريخ الإسلام والتعريف بأعلامه فهو شعر جيد إلا أنه إذا نسب لشوقى سبق إلى الفهم منه أن شوقى كان متراخيًا فى نظم الشعر بل شاء إلى أن يجرى قلمه في التاريخ لأن شاعريته أظلمت ومرآة نفسه صدأت فهو ينظم شعرًا وكأنما به شيخ كبير يدلف فى أرض وعرة، وتطفو قرارة نفسه حتى فى هذا الشعر فيقول:

لما رمى الله بهذى الحرب	على بنى الشرق وعظماء العرب
تحركت سواكن الأقدار	واطردت عوامل الأكدار
وحكم الله بهجرة الوطن	وطالما ابتلى بها أهل الفطن
فكنت أستعدى على الهموم	بنات فكرٍ ليس بالملموم
أستدفع الفراغ والعطالة	وبطل من يقتل البطالة [1]

على هذا النحو يؤكد شوقى ما ذهبنا إليه فى صدر كلامنا ويؤيده، فهو يصرح أنه لا يجد فسحة من وقت يقول فيها الشعر الذى تعوده منه تاريخ الشعر العربى، بل يقول إنه فى سئمه وضجره وكدره يقول ما يقول تزجية للفراغ.

وفرق أى فرق بين شوقى إذا قال الشعر جادًا ينوط به كل اهتمامه، ويستوحى له كل عناصره وأسبابه، وبين أن يقوله مسترخيًا متثاقلاً، لا يميل إلى محاولة البلاغة وتحسين العبارة وإثارة النشوة فى النفوس بالمعجب المطرب، ومن مظاهر الفراغ الذى شقى به شوقى فى منفاه أنه حاول له دفعًا بقول شعرًا قاله لنفسه، وإذا استدفع الفراغ فهو فراغه، ولكن شوقى لم يكن وحيدًا فريدًا فى الأندلس، بل كان رب دار كثر من يقطنونها من أفراد أسرته، ومن يقومون على خدمتهم ولهؤلاء حقهم عليه الذى لم يغفل عنه. فجعل شوقى من داره أشبه شىء بمدرسة لتعليم اللغات، فاتفق مع مدرس يأتى ليعلم ولده عليًا وابنته أمينة اللغة الفرنسية، واستقدم مدرّسة تعلم ولده حسنًا الألمانية، أما شوقى فاستقدم له من

---

(١) أحمد شوقى : دول العرب وعظماء الإسلام ، ص ٦ القاهرة ١٩٣٣ .

يعلمه الإسبانية، كما أنه تولى تعليم أبنائه جميعًا اللغة العربية، وبذلك تأتّى له أن يدفع عنه وعن أهله كلالة الملالة ولو إلى حد(١).

وتدور الأيام وتتعاقب الأعوام في ثقال الخطى قصارها، وتنقشع كآبته أو تكاد، بدليل أنه عاد إلى الشعر فَنَظمَه ولكن ليعبِّر به عن ذات نفسه في منفاه وقد برح به الشوق إلى مصر وحن حنينه إلى أهل وده فيها، وبذلك يعد هذا من صنيعه ترتيبًا على ما سبق، أن عرفناه عنه من حزنه وفراغه وقوله الشعر على نحو خاص لم يعهد فيه.

قال شوقي شعرًا في الحنين إلى مصر وأهل وده فيها، وهو يشكو غربته ووحدته وفراغه، وكأنه بذلك يعبر عن واقع حاله على نحو يختلف عنه فيما أسلفنا إيراده من أبيات له جعلها مقدمة كتابه المنظوم «دول العرب وعظماء الإسلام»، بعث شوقي بأبيات إلى حافظ إبراهيم يقول:

يا ساكني مصر إنا لا نزال على	عهد الوفاء ـ وإن غبنا ـ مقيمينا
هلا بعثتم لنا من ماء نهركم	شيئًا نبل به أحشاء صادينا
كل المناهل بعد النيل آسنة	ما أبعد النيل إلا عن أمانينا

فهذا من كلام الشاعر يشعر بأنه ضاق ذرعًا بوحشة غربته ووجد نفسه غريبًا لا يجد من هو للغريب نسيب، فيهفو شوقه إلى خلانه يناجيهم ويلاغيهم؛ ويرد عليه حافظ مجاملاً مواسيًا وقد رق له من برحاء يكابدها وأشواق يغالبها؛ فأخذ منه الأسى كل مأخذ.. وشاء أن يكون له مواسيًا مسعدًا؛ فقال:

عجبت للنيل يدرى أن بلبله	صاد ويسقى ربا مصر ويسقينا
والله ما طاب للأصحاب مورده	ولا ارتضوا بعدكم من عيشهم لينا

فكان رد حافظ هذا عليه واردًا بالري على ذي ظمأ، وإن كان المنهل سرابًا، وبين شوقي وبين النيل بحار وقفار، ولكن واقع الحال ظل شديد الوطأة عليه، وما وجد شوقي على طول المدى ما يشعب قلبه بالسلوان.

ويخرج من غمرة الهم، أرسل شوقي بهذه الأبيات لحافظ في سنة ١٩١٧م، بعد مضي عامين عليه وهو في منفاه، إلا أنه مع ذلك لم يستطع صبرًا ووجد في نفسه لوعة الحرمان لغيبة الصديق عن حياته، فكتب إلى إسماعيل صبري يحاول أن ينفس عما يختلج في نفسه من حنين إلى الوطن، رغبة في الشعور بأنه يجد صديقًا حميمًا له يبثه شكواه ويبدد عنه وحشة الوحدة في أرض غريبة أرسل إلى إسماعيل صبري يقول:

يا سارى البرق يرمى عن جوانحنا	بعد الهدوء ويهمى عن مآقينا
فرقرق الماء في عين السماء وما	غاض الأسى فخضبنا الأرض باكينا

---

(١) حسين شوقي: أبي شوقي ص ٤٣، القاهرة، ١٩٤٧م.

ولكن إسماعيل صبرى أدرك الحالة التى فرضت على صديقه فى الغربة. ولم يخف عنه أنه ملتاع يتخبط فى غياهب الوحشة، ولا يستطيع أن يدفع عنه عوادى الهموم والغموم. وكأنما أراد صبرى أن يخفف عنه بلواه ويشفى نفسه مما تجد، ورأى وسيلة إلى ذلك أن يذكره بما يمكن أن يشاهد فى الأندلس من مشاهد تنشرح لها الصدور وتسر النواظر، كما أن فيها ما يخطر به على البال ذكريات أولى بها أن تصرف عن القلب الحزن، لقد ذكره بولأدة وابن زيدون هذين العاشقين الأندلسيين اللذين تردد خبرهما على لسان كل من نظر فى أدب العرب، وما قالا من شعر منقطع النظير فى رقته ورونقه وتعبيره عن عاطفة المحبة إذا ترقرقت فى صفاء ونقاء، كما يتمنى له أن يرد الله غربته، وهكذا عاش شوقى فى الأندلس منطويًا على نفسه معتزلاً عن الناس، وكان على غير المتوقع من شاعر مثله فقد كان المتوقع أن يطوف فى أرض الأندلس، ويشاهد آثار العرب فيها، ويجعل من وصفه لها ما يشغله عن همه الذى استبد به واشتد عليه، ولكن وحشة الغربة كانت أشد تسلطًا عليه من كل شىء فحبسته فى نطاق ضيق، وجعلت منه ذلك البلبل المحزون الذى يئن ويحن فى قفصه، يريد الانطلاق منه إلى الروضة المعطار، وذلك الناى الذى يحن إلى تلك القصباء التى انتزع منها فما كف عن النواح بعد أن أدرك أو كاد أن الإياب إليها شبه مستحيل، واتفق للخديوى عباس أن يكتب إلى شوقى من (فيينا) يعرض عليه رغبته فى أن يلحق به فى (فيينا)، وله عليه أن يوصى سفارة النمسا فى مدريد بأن تيسر له السفر فى غواصة ألمانية، ولكن الشاعر لم يلق إلى ذلك بالاً وآثر البقاء فى الأندلس[1]، وإيثار شوقى للبقاء فى الأندلس ولو على مضض يزيدنا علمًا بنفسيته المعتلة فى تلك الفترة من حياته. فكان الظن بمثله فى حاله وضيقه أن يخف إلى السفر، وينطلق من ذلك السجن الرهيب الذى حجب عنه نور الحياة. إلا أنه رهب أن يغامر وأن يغوص فى جوف البحر بعد ما كاد يهلك فوق لجته، وكأنما استسلم لليأس ولم يعد يتطلع إلى بسمة للرجاء، ورضى بقضاء الله خيره وشره. ونضيف إلى تفسير عزلته عن الحياة الصاخبة المرحة فى برشلونة وعدم تطوافه فى أرجاء الأندلس لمشاهدة روائع آثار العرب فيها ما قيل من أنه كان فى مصر مرموق المنزلة والناس يتطلعون فى كل يوم إلى ما يهزهم من شعره طربًا. كما أنه كان كثير الأصدقاء يزور ويزار.

وفى عام ١٩١٨م وضعت الحرب أوزارها، فتنفس الشاعر الصعداء وانكشفت عنه الغمة وآن للفجر أن يبتسم بعد ليل مدلهم الظلم؛ فوجد شوقى فى نفسه الرغبة فى التجوال، فزار مدن الأندلس التى عمرت بآثار الحضارة الإسلامية فيها، كما أنه ركب البحر مع أسرته إلى جزر البليار وبذلك اتسع فى التجوال ولا غرو، فهو ذلك المفراح الذى كان محزونًا،

(١) د. صالح الأشتر: أندلسيات شوقى ص ٢٧ دمشق ١٩٥٩م.

والسجين الذى أطلق له السراح، ويعود ثانية إلى أسبانيا ويزور عاصمتها مدريد، وقد تبدل حاله غير الحال بعد أن كان كاسف البال تفتحت نفسه للحياة، وشاء أن يجد لنفسه حظًا من مباهجها، كما تمدم قرطبة التى عرف عنها ما عرف خصوصًا من كتاب نفح الطيب للمقّرى، وليس من رأىَ كمن قرأ أو سمع، إلا أنه لم يجد قرطبة فى يومها الحاضر كما كانت عليه فى عهدها الغابر، أى عهد أمراء الأندلس، وكذلك زار إشبيلية فكأنه بذلك لم يفلت مدينة أندلسية كانت عامرة بمجد العرب ومظاهر حضارتهم المزدهرة.

وأحرى أن تكون مشاهدة هذه المدن عميقة الأثر فى نفسه، وبالتالى فى شاعريته التى سوف نجدها منبثقة عن أوصافها وروائعها، ناطقة عن خلجات نفسه وخفقات فؤاده.

إلا أنه وجد نفسه منفيًا فى الأرض، قابعًا فى ركن قصى منها، لا يعرف من حوله إلا أفراد أسرته الذين لا بد أن يكون اكتئابه ذا أثر فيهم، وقد انقطع عنه من كانوا يحيطون به فى مصر ويطربون له من المعجبين. وهو فى ذلك يشبه كبار الممثلين الذين علت بهم السن واعتزلوا الفن فانقطعوا عن الناس وصدوا عن زحمة الحياة وهانت فى نظرهم الدنيا[1].

ومما قوى من شعور شوقى بالفراغ أنه لم يحمل معه من الكتب إلا قلة، ومما يستدل به على ذلك أن طلب إلى صديقه أحمد زكى باشا فى مصر بعض الكتب إلا أن الرقيب أوقف إرسالها وعلى ذلك لم يجد قدرًا كافيًا يقرأه فى منفاه. وإن كان من المستبعد ألا يكون قد حمل معه بعض الكتب الخاصة بالأندلس، ككتاب «نفح الطيب» للمقرى و «العقد الفريد» لابن عبد ربه ولكن «لا ربيع من زهرة واحدة» كما يقول المثل الفارسى.

وتحين منا لفتة أخرى يتسع فيها المجال للمضاهاة بين شوقى والبارودى فى المنفى:

فشوقى اختار مدينة برشلونة وما ذاك إلا أنه كان وطيد الأمل فى أن تضع الحرب أوزارها ليرتحل فى التو والساعة إلى وطنه، لأنها مدينة ساحلية لا تقتضى الرحلة إليها ركوب البحر فى سفينته كأنما تنتظر ركوبه فيها لتمخر البحر على عجل كأنها فى شوق إلى مصر مثله، ولذلك لم يختر مدينة أخرى فى الأندلس غير برشلونة لتطيب له مستقرًا ومقامًا. أما البارودى فسيق سوقًا مع رفقائه رجال الثورة العرابية المغضوب عليهم من الخديوى ومن البريطانيين إلى سيلان ـ أى: سرنديب ـ حيث أنزلوا فى كولومبو عاصمتها وقد طردوا من مصر شر وأخس طردة على نقيض الأمر فيما يختص بشوقى الذى مضى إلى أسبانيا مع أفراد أسرته كافة ومن يقوم على رعايته وخدمته حتى طاهيه وحاضنة ابنته.

وكان شوقى يتوقع ألا يطول له المقام فى منفاه فيما طال إلا قريبًا من أعوام أربعة، أما البارودى فأقام فى منفاه سبعة عشرة عامًا، وقد رماه الدهر بالأرزاء حتى علت سنه وذهب

---

(١) د. محمود مكى: الأندلس فى شعر شوقى ص ٢١٢، القاهرة. مجلة فصول، المجلد الثانى القاهرة ١٩٨٢.

بصره، وجعل يفكر فيمن ظلموه في مصر ومن حسدوه وبيتوا له المكائد وتربصوا به الدوائر واتهموه ظلمًا بأنه كان يطلب ملك مصر؛ فحز ذلك فى نفسه واشتد عليها كثيرًا، وقد أخذه مرير الأسى لما آلت إليه حال مصر التى رزحت تحت وطأة الإنجليز، وتمزق جيشها منهزمًا، ولقد سجن ثم نفى ثم صودرت ممتلكاته، ولما التف حوله المودعون قبل ركوبه البحر هملت عيناه للوعة الفراق، إلا أنه مع ما انطوى عليه قلبه من أسى وما تجرع من غصص اليأس، ظل رابط الجأش معتزًا بنفسه غير ملق بالاً إلى ما نزل به من شدائد، ولو فى الظاهر ولا غرو، فهو ذلك المحارب المقدام، كما تأذت نفسه بأن بعض رفقائه حتى فى المنفى زعموا أنه لم يحزن على مصر وإنما على مُلكها الذى هو طالبه.

يقول أناس أنى ثرت خالعًا	وتلك هنات لم تكن من خلائقى
ولكننى ناديت بالعدل طالبًا	رضا الله واستنهضت أهل الحقائق
أمرت بمعروف وأنكرت منكرًا	وذلك حكم فى رقاب الخلائق
وإن كان عصيانًا قيامًا فإننى	أردت بعصيانى إطاعة خالقى
وهل دعوة الشورى علىَّ غضاضة	وفيها لمن يبغى الصدى كل فارق؟
بلى إنها فرض من الله واجب	على كل حى من مسوق وسائق
على أننى لم آل نصحًا لمعشر	أبى غدرهم أن يقبلوا قول صادق
رأوا أن يسوسوا الناس قهرًا فأسرعوا	إلى نقض ما شادته أيدى الوثائق
فلما استمر الظلم قامت عصابة	من الجند تسعى تحت ظل الخوافق[1]

فحزن البارودى فى منفاه مباين لحزن شوقى. والبارودى رجل سياسة تمرس بتجاربها وتعرف على رجالها، وليس منطويًا على نفسه فى منفاه مثل شوقى، بل كان على ذكر دائم على ما كان وما جد من أحداث فى مصر، وأرخ ذلك كله فى شعره وهو فى منفاه، ولذا اختلفت شخصيته عن شخصية شوقى، كما اختلف شعر الشاعرين فى المنفى لاختلاف الشخصيتين والملابسات التى أحاطت بحياتهما الخاصة والعامة، ففى اعتزاز البارودى بنفسه وصموده لعوادى الزمان ووقفته من شانئيه يقول:

أمطرى لؤلؤًا سماء سرنديـ	ـب وفيضى آبار تكرور تبرا
أنا إن عشت لست أعدم قوتا	وإذا مت لست أعدم قبرا

فمثل هذا لا يقوله إلا مؤمن موقن، يدرك أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له كما أنه منصرف عن الدنيا لا يلتفت إلى زخرفها ويقنع بالكفاف شأن الزهاد والعباد، وكجندى باسل لا يبالى فى أى أرض يموت.

(١) د. شوقى ضيف: البارودى رائد الشعر الحديث، ص ٨١، ٨٢ القاهرة ١٩٨١.

وهكذا كان للمنفى أثره فـى هذين الشاعرين وما فـاضت قريحتـهما، كمـا كشف عن دخيلة نفسهما وما أجمل قوله الذى يحمل فيه حقيقة حاله:

لـم أقتـرف زلـة تقتضـى علـى بما ... أصبحت فيه فماذا الويل والحربُ؟
فهل دفاعـى عن دينى وعن وطنى ... ذنـب أدان بـه ظلـمًا وأغـترب؟
فـلا يظـن بـى الحسـادُ مندمـةً ... فـإنـنى فـى الله محتـسـب

إن شوقى لم يعبر عن شعوره بأنه مضطهـد كما عبر البارودى، ولم يجأر بالشكوى من ظلم حاق به صـراحة، لأنه كان فى واقع الحـال مبعـداً خوفًا من أن يـؤلب المصريين على الإنجليز بشعر يستنهض به هممهم ويلهب به حماستهم.

* * * * *

الباب الثانى

شعر شوقى فى الأندلس

الفصل الأول : الأندلس فى شعر شوقى قبل المنفى

الفصل الثانى : أثـر الأنـدلـس فـى أدب شوقـى

الفصل الثالث : أنــدلــسـيات لــشــوقـــى

من نافلة القول أن نشير إلى أن كل من نظر فى أدب العرب لا بد محيط علمًا بالأندلس وتاريخها وروائع شعرائها، وتميز هؤلاء الشعراء بخصائص فى شعرهم خرجت بهذا الشعر عن المتعارف المألوف عند العرب على امتداد تاريخ أدبهم.

وأيما متأدب لا بد أن يكون قد اطلع على كتاب مستفيض الشهرة فى المكتبة العربية هو كتاب «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للمقرى، حتى قيل: «إن من لم يطلع على نفح الطيب فليس بأديب» وما أحرى أن يكون شوقى، وهو خازن الثقافة الإسلامية وما فاضت به قرائح شعراء العربية فى كل العصور، أن يكون على ذكر دائم من الأندلس وشعرائها. ولذلك لم يكن بدعًا أن يشير شوقى إلى الأندلس إشارات فى تضاعيف قصائده الطنانة من مدائح وما يجرى مجراها، وهى التى وجد المجال فيها لذكر حضارة العرب التى ازدهرت فى المشارق والمغارب، وهذا ما نجده فيما قاله من شعر بداية من عام ١٨٩٤م حين رحل إلى مدينة جنيف فى سويسرا التى انعقد فيها مؤتمر للمستشرقين وكان شوقى ممن شارك فى ذلك المؤتمر وقمين بمثل شوقى إذا ما مثل مصر أو العرب فى ذلك المؤتمر أن يرفع صوته متغنيًا بمجد المسلمين، ليقنع من يلقون إليه سمعًا من الغربيين بأن للمسلمين حضاراتهم المزدهرة بكل أصولها وفروعها وخصائصها ومميزاتها، بل إنها أعظم الحضارات؛ لأنها انبثقت من دين الله، ذلك الدين الذى ملأ الآفاق نورًا بعد أن كانت فى غياهب فوق غياهب، وبفضل دين الله عز نصر العرب، واتسعوا فى الفتوح فهدوا من ضلالة وعلموا من جهالة، وارتفعت فى الأرض منزلتهم كما عظمت فى النفوس هيبتهم ومكانتهم؛ وبذلك أصبحوا خير أمة أخرجت للناس.

وألقى شوقى قصيدة فى المؤتمر جاء فيها قوله:

تشهد الصين، والبحار، وبغدا　　　د ومصر والغرب، والحمراء

إنه أراد أن يجمع حواضر الإسلام التى ازدهرت فيها حضارته، إلا أن هذا البيت ضاق عن ذكر قرطبة، واضطر إلى أن يشير إلى قصر الحمراء، والحمراء أعظم وأشهر قصر فى الأندلس، وهو بمدينة غرناطة وقد بناه محمد بن الأحمر من أمراء الأندلس فى القرن الثالث عشر ومن عجب أنه ما زال ماثلاً على ما كان عليه فى الزمان الخالى، ويعد من العجائب والغرائب. بناه محمد بن الأحمر، ووسعه وجمله من بعده خلفاؤه، ومما نقش عليه من أشعار هذا البيت:

فقت الحسان بحلتى وبتاجى　　　فهوت إلىّ الشهب فى الأبراج[1]

---

(١) المنجد ص ١٧٧٤ بيروت .

وهنا ملحظ، هو أن شوقى جمع بين ذكر بغداد ومصر وبلاد الغرب حين امتلأ زهواً بمجد الإسلام فى غابر الزمان، لأنه ذكر حواضره التى كانت منائر لتراث المسلمين، وما قال إلا حقًا. إلا أننا لا نصبر عن نظرة إلى الوراء نراجع فيها ما ذكرنا عن حضارة الأندلس فى مجال ما أشار إليه شوقى، لنزيد ما سبق لنا أن قلنا إيضاحًا وتبيانًا. وكانت الأندلس تستمد من المشرق إلى عهد عبد الرحمن الناصر الذى بذل كل طاقته فى أن يعيد إلى البلاد وحدتها السياسية كما رغب إلى ابنه الحكم أن يحسن الرعاية للثقافة والعمران، فاستبحر العمران وازدهرت الحياة العلمية كما لم تزدهر من قبل واكتسبت الطابع الذى ميزها من تراث الشرق.

ولكن من إنصاف الحق قولنا: إن الأندلس ادّعم على المشرق فى خبر طويل نسوقه مجملاً فنقول. جرت عادة علماء الأندلس بالرحيل إلى المشرق للقاء أهل العلم والأخذ عنهم، ثم يعودون حاملين كتبًا فى شتى أنواع المعرفة إضافة إلى ما تلقنوه عن جلة علماء المشرق، ومن هذه العلوم علوم اللغة والحديث والطب، كما استقدم أهل الأندلس الجوارى والمغنين، وما دام الشىء بالشىء يذكر فإن رحلة زرياب إلى الأندلس كانت سببًا فى ازدهار فن الغناء والموسيقى وبفضل أبنائه رسخت أصول الغناء والعزف والطرب للتلاحين المشرقية فى البيئة الأندلسية، ويعزى الفضل كل الفضل إلى الحكَم، الذى كان غزير العلم واسع الاطلاع على النحو والفقه واللغة والحديث، ولذلك صح منه العزم أن ينشئ مكتبة عامرة بالكتب فى شتى العلوم والفنون، وعمرت مكتبة القصر هذه بآلاف مؤلفة من المجلدات، وبلغ من حرص الحكم على اقتناء الكتب أنه وجّه بمندوب عنه إلى البصرة ليبتاع له الكتب منها، وأنفق فى شرائها المال الجزيل، كما استقدم من علماء المشرق طائفة كبيرة للتدريس فى الأندلس وفى طليعتهم العالم اللغوى أبو على القالى صاحب كتاب الأغانى والنوادر، ومما لا يغفل ذكره، أن الحكَم خرج مستقبلاً لأبى على القالى حين قدم الأندلس إجلالاً وإعظامًا مما شحذ همة أبى على القالى فعكف على التأليف والتصنيف ودأب على إلقاء المحاضرات فى قرطبة كل يوم خميس فتخرج عليه أجيال من علماء اللغة والأدب الأندلسى، وحمل القالى معه من المشرق كتبًا أكثرها مصحح مراجع، مما عود علماء الأندلس على التحقيق والتدقيق، وقيل إن القالى ألّف مائة كتاب بتشجيع من الحكم، ونشط علماء وأدباء الأندلس بترغيب من الحكم، فجمعوا كل أقوال مالك وما يتصل بالفقه المالكى، وجمعوا أشعار الأندلسيين وغيرهم من المهاجرين، وكتبوا فى عمران قرطبة، وفتح الأندلس، وكثر النحاة فى الأندلس وفى طليعتهم أبو بكر الزبيدى.

ومن مستطرف ما يروى أن أحد العلمــاء استعفى من الخروج للغزو لشيخوخـته فاشترط عليه الحكم إزاء ذلك أن يؤلف كتابًا فى أشعـار بنى أمية بالمشرق والأندلس، وبذلك يكون الحكم قد نظر إلى بغداد مثالاً يحتذى لما يطمح إليه نصيبًا وافيًا للأندلس.

وبذا ندرك فضل الحكم علَى العلم والأدب، وأنه بلغ بهمـا الأوج حتى فاق الأندلسيون أهل المشرق[1]. أما ما يستوقفنا بخاصة مما أوردنا وكدنا نخشى فيه من الإطالة فعدم إمكان بت الصلة بين الحـضارة الإسلامـية فى الأندلس وفـى بغداد، وأن الأندلسيـين أخذوا عن البغداديين ليضيفوا إلى تراثهم، كما اغـترفوا من بحرهم ليسقوا أزهارهم وثمارهم، وهكذا تبدو لنا وحدة الثقـافة الإسلامية التى تمتد أصولها وفروعـها فى أرض الإسلام بما وسعت، وندرك أن الأندلسـيين تلقنوا مـا تلقنـوا من التراث الإسـلامى إلا أنهم أضـافـوا إليـه من عندياتهم وطبعـوه بطابع مشرق من عـبقريتـهم، ولنا بعد ذلك أن نحكم بأنهم بلغـوا بهذا التراث ما لم يبلغ غيرهم. وهذا ما نعقب عليه من فهمنا لإشارة شوقى إلى الحمراء ـ أى: الأندلس ـ مع ذكر بغداد ومصر. ونعود إلى ذكـر شوقى للأندلس فى أبيات من شعره قبل المنفى بعد أن تباعدنا عنها شـيئًا ما لضرورة نستوجب فيها إحـقاق الحق، فيقول شوقى فى قصيدة يمدح فيها السلطان عبد الحميد:

ويبـيت الزمـان أنـدلـسيـًا　　　ثـم يضحى ونـاسه أعجـام

فالمدرك من هذا أنه يريد ليقول إن عـهد السلطان عبد الحميد يشبـه عهد أمراء الأندلس فى ازدهاره، ثم يصبح أصـحاب الزمان أعـجامًا، يـريد بهم الترك لأن الترك ورثوا مـجد الأندلسيين، هذا ما احتكمنا فيه إلى الخاص من ذوقنا وفسرناه؛ جدير بأن يكون شعرًا يقدم إلى السلطان عبـد الحميـد الممدوح، ولكننا نقف هنا وقـفة متـحفظ لنقـول إن هذا البيت يحتمل تـفسيرًا آخر، هو الإشـارة إلى أن مجد الأندلس ورثه سواهم من غـير المسلمين مما يشهـد على أن الأيام دول والدهر ذو غـير، وهذا مـا استطعنا إلى إدراكـه سبـيلاً. أى أن العرب الأندلسيين ورثوا حضارتهم الإسلامية أهل أوروبا. وهذا فى نظرنا هو الرأى الأقرب إلى الصواب لأن أوروبا أخذت عن الأندلسيين كثيرًا من مظاهر حضارتهم.

ومن المؤلفين من وقف من هذا البيت موقفًا سلبيًا ولم يجتهد فى فهمه برأى، فقال: إن الصورة التى يعـرضها هذا البيت صـورة قاتمة وأن ناشر ديوان شوقى أحس بغـموض تلك الصورة فحاول عبـثًا إيضاحها حين فسر الزمان الأندلسى بزمان ازدهار الحـضارة الإسلامية العربية فى الأندلس، ويضـيف إلى ذلك قوله إن الصورة لا تزال قاتمة لا يزايلهـا الغموض

---

(١) إحسان عباس : الأندلس تبحث عن هويتها ، جريدة الحياة ص ١٦ لندن ١٩٩١م .

حين نعود مرة ثالثة فى قصيدة مجدّ فيها شوقى السلطان محمد رشاد الخامس، يخاطب فى آخرها الأستانة ويناجيها نجوى من يحبها، لأنه ينتمى إليها بصلة الدم والقربى(١).

أما نحن فنقول إن ما ذهبنا إليه من أن الشاعر أراد أن يشير إلى حقيقة لا مرية فيها، هى أن أوروبا مدينة بحضارتها لعرب الأندلس.

وهنا موضع الإشارة إلى كيفية ذلك على وجه أوضح سبق لنا الإشارة إليه، فقد ازدهرت حضارة العرب فى الأندلس وما كان فى الأندلس أثر لحضارة القوط الغربيين، ونجد أن حضارة العرب من فتحهم للشام أو فارس أو مصر أو الهند مثلاً وجدوا أنفسهم فى بلاد ذات حضارة قديمة، وبذلك ندرك كيف أن العرب أسّسُوا فى الأندلس حضارتهم الإسلامية الخاصة بهم التى لم ينقلوها ولم يتأثروا فيها بحضارة كانت فى تلك الأرض التى فتحوها وانتقلوا فيها قرونًا متطاولة، فالحضارة الإسبانية التى قامت على أثر وجود العرب فى أسبانيا كانت مأخوذة أخذًا تامًا، ويمكن القول أنها كانت أكثر عربية منها فى أى بلد آخر، لقد خلف العرب للأسبان حضارة زاهرة وبقى الأوروبيون على الجانب الآخر من البرانس ينظرون إلى تلك الحضارة العربية دون أن يكترثوا بها توهمًا منهم بأنها لقوم على غير دينهم فلا يخلق بهم أن يأخذوا بها، ولكن ما لبثت تلك الحضارة العربية الإسلامية أن تسربت إلى الغرب رغمًا عنه، فأيقظته من جهالته وقتامته وطول سباته(٢).

ونزيد تلك الحقيقة إيضاحًا فنقول إن أثر عرب الأندلس فى الغرب على النطاق الأوسع، ويمكن القول فى غير مبالغة أن أوروبا مدينة لعرب الأندلس بكثير فقد أخذت أوروبا حضارتها فى أهم مظاهرها عن العرب، فلما كانت الحضارة مشرقة فى الأندلس كانت مراكز الثقافة فى أوروبا أبراجًا وقلاعًا يسكنها الأشراف والنبلاء المتكبرون الظالمون، وبلغ من صلفهم وتجبرهم وتكبرهم أن يفخروا بأنهم أمويون، ولم يبد فى أوروبا ميل إلى العلم إلا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وكان «أديلاراوف باث» أول عالم أوروبى ولى وجهه شطر الأندلس ليتزود من العلم، فقدم مدينة طليطلة، كما أن عالمًا أوروبيًا آخر غادر الأندلس إلى انجلترا لينشر هناك علوم المسلمين للمرة الأولى.

وقد عمل هذان العالمان على ترجمة كتب عربية فى شتى العلوم كالفلك والرياضيات وغيرها، وقدم من إيطاليا عالم إيطالى إلى طليطلة، وكان أعظم من ترجم عن العربية إلى اللاتينية، وتابعه على ذلك كثير من أهل العلم فى أوروبا فنقلوا علوم العرب إلى أوروبا.

---

(١) د صالح الأشتر : أندلسيات شوقى ص ٥٨ دمشق ١٩٥٩م.

(٢) هونكه ترجمة د . فؤاد حسين : شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ٤٧٤ القاهرة ١٩٦٩م.

ومن الأندلس عرفت أوروبا مؤلفات أرسطو الكبيرة. ولقد جعل العرب كثيراً من العلوم موضع تطبيق عملى يعينُ على الحياة ويقوم به صرح الحضارة؛ مما ساهم فى تشكيل الحضارة بمفهومها الواسع فى أوروبا.

وأراد رئيس أساقفة طليطلة أن ينشر علوم العرب فى أوروبا فأسس مدرسة للترجمة، عكف فيها التراجمة على نقل الكتب العربية إلى اللاتينية ليطلع عليها أهل أوروبا. وأصبحت أسبانيا العربية مركزًا للثقافة الإسلامية، وعايش المسيحيون المسلمين فى الأندلس وعرفوا العربية وترجموا عنها وتزودوا من كتبها ونقلوا هذا إلى المسيحيين فى أوروبا، ولما استعاد الأسبان الأندلس ظلت الثقافة العربية الإسلامية فيها ذات الصدارة[1].

تلك الحقائق التى لها سندها من التاريخ تؤيد ما قال شوقى من أن الزمان كان أندلسى الحضارة إلا هذه الحضارة ذبلت زهرتها لدى العرب بضياع ملكهم وورثها عنهم الأعجام أى الأوروبيون.

ويذكر شوقى إحدى مدن الأندلس فى قصيدة قالها فى مدح الخديوى عباس الثانى خديوى مصر بمناسبة زيارته لمدينة طنطا:

انظر إلى عالٍ من معاهدها	تنظر طليطلة فى عصرها الخالى

فطليطلة من مدن الأندلس التى عمرت بآثار الحضارة الإسلامية، ونلحظ أنه ظاهر الميل إلى مدن الأندلس على أنها رمز لما بلغته الحضارة فى تلك الأرض الإسلامية، فكل مدينة شاهد صدق على ذلك، وهو يطلق الجزءويقصد الكل، وأيًا ما كان، فشوقى يحسن صنعًا بالإشارة إلى هذه المدن لأن هذه الإشارة تغنى عن العبارة، وحسبه أن يكرر ذكره للمدن لأنه بذلك يطلعنا على صورة جلية تبدو هذه المدن كأنها من أبرز سماتها وملامحها، ولكن شوقى من بعد يزيد صورة الأندلس إيضاحًا ويتحين المناسبة التى يعرض علينا فيها تلك الصورة، ففى عام ١٩١٢م سقطت مدينة أدرنة التركية فى يد البلغار بعد حرب ضروس نشبت بينهم وبين الترك وبذلك دالت دولة الإسلام فى مقاطعة مقدونيا الإسلامية. وهذا ما حرك شاعرية شوقى ولا عجب، فهو شاعر القومية الإسلامية عمومًا والدولة العثمانية خصوصًا، ينطق عما تموج به مصر وتركيا من أحداث، ويتفجع على ما ينزل بهما من شدائد وأرزاء. فكان لزامًا عليه أن ينطق عن المسلمين أجمعين فى تأذى نفوسهم بهذا الخطب الجلل فقال:

يا أخت أندلس عليك سلام	هوت الخلافة عنك والإسلام
فنزل الهلال عن السماء فليتها	طويت وعم العالمين ظلام

---

(١) كمال الدين رفعت وسعد عفره: مآثر العرب على الحضارة الأوروبية، ص ٦٤ القاهرة ١٩٦٠ م.

إن أدرنة مدينة تركية، كانت عـاصمة للترك فى زمن مضى، وهو يشبهها بعد سقوطها بسقوط الأندلس، وتلك مـبالغة منه مقبولـة، لأنه لم يجد مشبهًا به غـير الأندلس، وكأنما أعاد على بال المسلمين فجيعتهم فى الأندلس بعد سقوطها، إنه يركن بمثل هذا من قوله إلى التعميم فأدرنة خاصة بالترك والأندلس خاصـة بالعرب، ولكن شوقى كما قدمنا كان شاعر المسلمين من ترك وعـرب ومصريـين، وبسبب من هذا قـرن بين مقدونيـا والأندلس، وهو يوضح هذا من شأنه كشاعر للمسلمين بعامة وعلى أمة العرب والترك بخاصة فيقول:

جرحان تمضى الأمتان عليهما   هـذا يسـيل وذاك لا يلـتام
بكما أصيب المسلمون وفيكما   دفـن اليراع وغيب الصمصام

ولكى يتوضح مقصد شوقى نقول: إنه أراد بسقـوط أدرنة التشبيه بجرح يسيل من طعنة نجلاء تنبجث منها الجراحات ولم ترقأ الدماء بعد، أما سقوط الأندلس فهو عنده جرح قديم يستـعصى على الشفاء ولا يندمل فـهو أشد وأنكى، فـيقول ويلتفت بعـد أبيات إلى تاريخ الأندلس:

وقف الزمان بكم كموقف طارق   البـأس خـلـف والرجـاء أمـام

وهو يذكر بموقف طارق بن زياد آن فتح الأندلس، فقـد أحرق سفائنه منعًا لجنده من أن يعودوا القهـقرى ودعاهم إلى الصبر على المكاره. كـما أنه كره للدولة العثمانيـة أن تتفرق كلمتها وأهواء أهلها، وهو بذلك يؤيد قول التاريخ من أن العرب فى الأندلس دالت دولتهم ودب دبيب الخور فـيها لتـفرقهم شـيعًا وأحزابًا، مما مـكن منهم عدوهم، وما أشـبه الليلة بالبارحة وهنا يقترن العرب وأندلسهم بالترك ومـقدونيتهم، ويحسن شوقى فى جذب النظير إلى النظير، ويقـيم قاطع الدليل على أنه إسـلامى النزعة فيـما قال. ولكن يبـدو من ذكر شوقى للأندلس أنه لم يولهـا خاصًا من اهتـمامه. أو بعبـارة أخرى لم يزد ذكره لها عـما يعرفه كل من له علم بالتـاريخ الإسلامى واطلاع يتفاوت سعة وضيـقًا على الشعر والأدب العربى، ومن الدليل على أن الأندلس لم تنل من اهتـمامه بها إلا ذلك القـدر الضئيل، أنه حين كان يطلب العلـم فى فرنسا وشاء أن يـقضى عطلته الصيفية، قـضى هذه العطلة فى جنوب فرنسا وعلى حدود أسـبانيا، ولو كان حريصًا على زيارة أسـبانيا أو الأندلس لسارع إلى قضاء عطلته فيها لما يزدحم فى ذاكرته عنها مما يغريه بزيارتها.

هذا مـا نستـدل منه على أنه قبل منفـاه إلى الأندلس لم يسـتأثر الأندلس بخـاص من اهتمامه بها، وبالتالى من ذكرها فى شعره.

وهذا ما يتيح لنا أن نجعل من موقفـه هذا من الأندلس فى تلك الفترة من حياته مرحلة قائمة بذاتها متميزة بصفاتها ضمن عدة مراحل أخرى نتمثلها ونحن ندرس أندلسياته، ومن تتمة القول فى هذا الصدد، أى فى دراسة موقفـه من الأندلس قبل نفيه إليها، أن نشير إلى

أنه كتب مقالة مسجعة وهو على متن السفينة التى مخرت به البحر إلى أسبانيا، وبدأ كتابتها والسفينة تجتاز به قناة السويس. وعجب ألا يرى الأندلس وهو يركب البحر إليها ويذكر قناة السويس، هذه المقالة تشغل عشر صفحات من كتابه «أسواق الذهب» ذلك الكتاب الذى عارض به كتابًا للزمخشرى بعنوان «أطباق الذهب»(١).

ويقول شوقى متجهًا بالخطاب إلى ولديه: (تلكما يا ابنتى القناة، لقومكما فيها حياة، ذكرى إسماعيل ورياه. . تعبرانها اليوم على مزجاة. فكأنها فلك النجاة، خرجت بنا بين طوفان الحوادث وطغيان الكوارث ـ سيرى عوذتك بوديعة التابوت، وبصاحب الحوت، وبالحى الذى لا يموت، واسرى يا ابنة اليم، زمامك الروحُ، وربانك نوح، فكم عليك من منكوب ومجروح ـ جرت أحكام القضاء بأن نعبر هذا الماء، حين الشر مضطرم واليأس محتدم، والعدو منتقم، والخصم محتكم، وحين الشامت جذلان مبتسم، يهزأ بالدمع وإن لم ينسجم).

وفى موضع آخر يقول: (نفانا حكام عجم أعوان العدوان والظلم، خلفناهم يفرحون بذهب اللجم، ويمرحون فى أرسان يسمونها الحكم. ضربونا بسيف لم يطبعوه، ولم يملكوا أن يرفعوه أو يضعوه).

تلك أمثلة نوردها مما قال شوقى وهو فى طريقه، وهى من النثر الفنى، ولكن كونها من النثر الفنى لا يخرج بنا عما نحن فى صدده وهو شعر شوقى قبل المنفى ولتوكيد ذلك نقول ما قاله شوقى يعد شعرًا منثورًا بكل ماتحتمله الكلمة من معنى، لقد التزم السجع وعبر به عما يفيض به قريحة شاعر، ونحن لا نتباعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذا النثر المسجع يعد شعرًا منثورًا لشوقى، ونحن نعلم ولوع شوقى بالسجع ونذكر له قوله فى الرد على من يعيبون السجع قوله: «إن السجع هو شعر العربية الثانى»، ويقتضينا هذا أن نمهد بكلمة فى هذا السجع أو النثر الفنى.

فالنثر الفنى المسجع عرفه العرب فى جاهليتهم، وهو يفرض نوعًا من الزخرف يهتم به علماء البلاغة، ومن العلماء من يرى أن هذا مما عرفه العرب عن الفرس، ومنهم من يقول إن العرب تلقنوه عن اليونان. على أن هذا النثر الفنى كثير الزخرف، وفى القرن الرابع الهجرى حرص كُتاب النثر الفنى على تضمين النثر أطايب الشعر، كما ألف كتاب القرن الرابع الكتابة فى موضوعات هى أغراض الشعر، مثل الغزل والمديح والهجاء والفخر والوصف، والنثر إذا اتخذ خصائص الشعر كان أقدر منه على الوصف لخلوه من قيد الوزن

(١) أحمد شوقى : أسواق الذهب ، ص ٢٦ القاهرة .

والقافية، وأصبح النثر فى القرن الرابع أداة لتقييد الخواطر النفسية والملاحظات الفنية، بحيث يرى القارئ من دقة الأسلوب ما يغنيه عن التفكير فى قصائد الشعراء[1].

والمتحصل مما أوردناه فى خصائص النثر الفنى يبرر عَدنا نثر شوقى أقرب شىء إلى شعره فى المعنى والمبنى، كما أن ما اقتبسناه من نثره يتيح لنا أن نتعرف على شوقى فى نفسيته وهو فى طريقه إلى المنفى.

أول ما يقال فى هذا الصدد أنه يصف القناة ويصيب صفتها ويتغنى بجدواها على مصر إلى حد أن يقول إنها حياة لأهل مصر. وهذا متوقع من شوقى الذى نشأ فى بيت إسماعيل، ويا طالما تغنى بمدحه، وذكر عظيم فضله، ومن مآثره عنده أنه شق القناة فجعلها شريانًا للحياة، إنه وصى ابنيه أن يكونا على ذكر من تلك الحقيقة، وهو يعبر فى هذا كله تعبير شاعر لأنه لا يجعلها ذكرى لإسماعيل وكفى، بل شذاه ورياه، وكأنه يتخيل حبيبًا نفح منه الطيب، ثم يلتفت إلى الساعة التى هو فيها فيشير إلى أنه يعبرها، ويصف سفينته بأنها سفينة نجاة مدحًا لها لأنها فى تلك القناة. وعجب منه أن تناسى أن تلك السفينة تحمله إلى المنفى طريدًا شريدًا. وهو لا يلتزم كل الصراحة فى قوله أن هذه السفينة من طوفان الحوادث وطغيان الكوارث لأنه لم يكن فى مصر مضطهدًا، كما كان البارودى مثلاً وهو ماض إلى منفاه، بل أبعد عن مصر معززًا مكرمًا ليأمن الإنجليز منه أن يثير المصريين عليهم، ورغبوا إليه أن يختار منفاه وهذا إكرام له رعاية لجانبه، ثم تتوارد على شوقى الأفكار فيدخل فى تاريخ الإسلام ويذكر موسى (عليه السلام) وتابوته ويونس (عليه السلام) وحوته ونوحًا (عليه السلام) وطوفانه.

إلا أنه يثوب إلى نفسه ويذكر أنه منكوب مجروح، لأنه أزعج عن وطنه، وجرى القضاء بأن يفارق أرضه وخلانه. وتغيم نفسه بالكآبة حين يتفكر فيما يطويه له الغيب وما سوف تتكشف عنه له الأيام بعد أن زايل مصر إلى أرض غريبة. كما لا ينسى ما كان من تسلط الإنجليز وجورهم وجبروتهم، كما خطر بباله أن فى مصر من يضمر له الحقد والحسد ولا غرو، فكل ذى نعمة محسود؛ فتتأذى نفسه بشماتة الحساد، وشوقى يعبر عن شاعريته الرقراقة فى وصف حاسديه ويقول فى نثره ما لا يقول خيرًا منه فى شعره ولا أجمل، ثم يسترسل فى حديثه عن نفسه ويشكو ما حاق به من ظلم هو أفدح ظلم لأنه نفى عن مصر، وبسط قوله فى ظلم الإنجليز وما لقيت مصر من وطأة عدوانهم وطغيانهم، فهذه مرآة صافية يبدو فيها وجه شوقى وهو فى طريقه إلى الأندلس وقد شحب وذبل وبدت فيه الكآبة ممتزجة باليأس والحيرة والقلق، وذلك كله يبين أنه بعد أن استقر فى الأندلس كان

---

(١) د. زكى مبارك: النثر الفنى ص ٤٤، ١٠٦، ١٠٧، ج ١ القاهرة سنة ١٩٣٤م.

مظلم النفس كاسف البال، ويعلل ما سوف نصادفه فى شعره وهو منفى، ومن المؤلفين من قال إن شوقى يعترف بأنه تلا تلو الزمخشرى والأصبهانى وماذا عليه لو عمد إلى الإرسال؟ أظن أن نفعه كان يكون أعم وربما استطاع أن يخدم الكتابة الحديثة، ولكن شوقى حريص على الموسيقى اللفظية ورنة الأسلوب[1] وفى هذا نظر وأراه لا يثبت على النقض، فلا ينبغى أن ننسى كون شوقى شاعرًا والشاعر حتى إذا جرى كلامه نثرًا، ما بد من أن يتأثر بالإيقاع والتنغيم والخيال الشعرى الذى غالبًا ما نعدمه فى النثر.

إن شوقى كان منفعلاً ما فى ذلك ريب، وهو مفارق وطنه إلى مجهول من مصير، محزون لهذا الفراق، وحزن الشاعر وهو مطوى الفؤاد على لوعة أعمق من حزنه وحزن غيره ما لم يكن منفعلاً، وليس يخفى أن التعبير عن الانفعال، هو فى الأغلب الأعم كلام مسجع لأن الانفعال هزة، هذه الهزة قد تعرو الكلام كما تعرو الجسد.

وبذلك لا ملامة على شوقى فى أن عبَّر عن دخيلة نفسه بنثر فنىٍّ مسجع سبقنا فيه التصوير والتعبير لما يعتلج بين جوانحه ولم يكن المقام مقام إرسال، بل إن الأمر على النقيض، فلو أنه أرسل لما كان شوقى شاعر العربية الأكبر الأشهر. ولأخذ منا العجب مأخذه فى أن يقول كلامًا مرسلاً فى ذلك المقام وتلك الحال. إن أفكاره تداعت وامتزج الشعر والخيال فى كلامه بواقع الحال. إنه لم يختر لنفسه أن يكون مؤرخًا لذلك الحادث الذى وقع له ووقع ببلاده، فما لنا لا نتقبل منه أن يكون شاعرًا يصدر عن قرارة نفسه وواقع الحال من حوله، ونحن نظلمه ونظلم الحق إذا تناسينا بعد ذلك سرده لتاريخ مصر مجملاً فى هذا النص المنثور، وإذا أمعنا النظر فيه عرفنا أنه ردد ما سبق أن قال شعرًا فى تاريخ مصر:

لا رعاكَ التاريخ يا يوم قمبيـ	ـز ولا طنطنت بك الأنباء
دارت الدائرات فيك ونالت	هذه الأمة اليد العسراء
نكد خالدُ وبؤس مقيم	وشقاء يجد منه شقاء
يأمر السيف فى الرقاب وينهى	ولمصر على القذى إغضاء
لا تسلنى ما دولة الفرس ساءت	دولة الفرس فى البلاد وساءوا
سلبت مصر عزها وكَستْها	ذلةً ما لها الزمان انقضاء

نخلص من هذا كله إلى أن فيما ذكر شوقى عن قناة السويس ما يشبهه أو يطابقه فى هذه القصيدة، وعليه فكأن المتن المنثور تتمة لذلك المتن المنظوم، فكأن شوقى ـ وهو الذى أسلفنا قولنا عنه أنه كان يستملح النثر ويسميه شعر العربية الثانى ـ جمع طرفًا من تاريخ

---

(١) أحمد الشايب : أبحاث ومقالات ص ٣٣ القاهرة .

مصــر على نحوين مـتقاربين مـتشابهــين فى نثره وشعــره، بل زادنا إيضاحًــا فى نثره حين خطرت بباله بشاعات وشناعـات الإنجليز فذكر ما كان لغيرهم فى الغابـر مشبهًا لما لهـم فى الحاضر، وشوقى شاعــر مصر المعبر عن تاريخها المفراح لما ســرها المحزان لما ساءها، فضلاً عن أنه وهو الناطقِ عن مصــر الإسلامية ناطق كـذلك عن كل بلد إسلامى كما رأينا فـيما ذكر عن سقوط أدرنة والأندلس.



الفصل الثانى : أثر الأندلس فى أدب شوقى

من نافلة القول إشارتنا إلى أن الشاعر إذا نفى إلى أرض بعيدة أو أقام فيها زمنًا يتفاوت طولاً أو قصرًا لا بد متأثر بها لأنه فى بيئة أخرى غير التى كانت فيها نشأته، وهذا التغير لا بد أن يترتب عليه فى الأغلب الأعم جديد لم يكن له من قبل وجود، ولولا ذلك لجرت على هذا الشاعر صفة الجمود والخمود لأنه لم يتأثر بما حوله والأجدر أن يتأثر. وعلى أساس من هذا فى الإمكان أن ندرك أثر نفى شوقى إلى الأندلس فى أدبه خاصة أننا عرفناه متأثرًا به وهو يركب البحر إلى منفاه وقبل أن يبلغه.

لقد سبق أن عرفنا أن قلمه جرى بمقالة رائعة من النثر الفنى يصف فيها سفرته إلى الأندلس ويحدثنا مؤرخًا عن أنه أُزعج عن وطنه لأن المستعمرين كانوا يرهبون جانبه كما أنه ذكر الحاسدين والحاقدين ذكرًا مطلقًا. لم يعين فيه حاسدًا ولا حاقدًا ولا سببًا لما أوغر عليه صدور بعضهم.

ونحن لا نعلم ما إذا كان أتم هذه المقالة وهو على الباخرة أو فى أول عهده بالأندلس، ومهما يكن من أمر فلا ريب فى أنه دبجها بسبب من رحيله إلى الأندلس فالمترتب عليه فى الفهم أن يكون النفى إلى الأندلس هو العلة فى كتابة شوقى لرائعته النثرية، التى تشكل طائفة من تراثه النثرى الذى كتبه فى الأندلس.

وشوقى يحدثنا عن مغادرته برشلونة التى طال مكثه فيها منطويًا على نفسه فلما بلغت الحرب نهايتها فرح واستبشر وقام فى نفسه أن يتجول فى الأندلس طلبًا للفرجة بعد أن أيقن بأن الفجر سوف يتنفس بعد ليل طال فهو القائل.

(لما وضعت الحرب الشؤمى أوزارها، وفضحها الله بين خلقه وهتك إزارها، ورم لهم ربوع السلم وجدد مزارها، أصبحت وإذا العوادى مقصدة والدواعى غير مقصرة، وإذا الشوق إلى الأندلس أغلب، والنفس بحق زيارته أطلب، فقصدته من برشلونة، وبينهما مسيرة يومين بالقطار المعد والبخار المشتد، أو بالسفن الكبرى الخارجة من المحيط الطاوية القديم نحو الجديد من هذا البسيط، فبلغت النفس بمرآة الأدب، وكحلت العين فى ثراه بآثار العرب، وإنها لشتى المواقع، متفرقة المطالع، فى ذلك الفلك الجامع، بسرعة زائرها من حرم إلى حرم، كمن يمسى بالكرنك ويصبح بالهرم، فلا تقابل غير العتق والكرم، طليطلة تطل على جسرها البالى، وأشبيلية تشبل على قصرها الخالى، وقرطبة منتبذة ناحية بالبيعة الغراء، وغرناطة بعيدة مزار الحمراء)(١).

---

(١) د. زكى مبارك : الموازنة بين الشعراء، ص ١٤١ ، القاهرة ١٩٦٨م

وكأننا بشوقى الكتوم فى برشلونة العاكف على دراسة الإسبانية المقيم فى داره لا يكاد يبرحها القلق الشديد، القلق الذى لا يعرف ما سوف يتمخض له غده القريب أو البعيد، كأننا به رحالة يصف فى تجواله كل ما يبدو له فى مرأى العين لا يبقى ولا يذر فهو أشبه شيء بذلك البلبل الفريد الذى ظل حبيسًا فى قفصه طويلاً ثم فتح فانطلق فى الآفاق. إن شوقى يحدثنا عن الأندلس وعن نفسه فيها ويظهرنا على الأطوار التى تعاقبت على نفسيته فى منفعة بهذا النثر أو بذلك الشعر المنثور.

فتكون الأندلس هى التى كانت سببًا فى تفتق عبقريته النثرية لأنه قال ما قال فأثبت أنه صاحب قلم فى النثر إضافة إلى أنه أمير الشعر.

أما أهم ما لشوقى من نثر فهو مسرحية بعنوان «أميرة الأندلس»، وعنوانها دليل على أنه استوحاها من الأندلس ما فى ذلك من ريب.

والخلاف قائم حول تاريخ تأليفها، ولكن الأرجح أنها ألفت أثناء مقام شوقى فى برشلونة وذلك خلال الأعوام الثالثة الأولى التى قضاها فى تلك المدينة وبذلك تكون تلك المسرحية مؤلفة فى أرض الأندلس مستوحاة منها. وعاد من منفاه إلى مصر بها، وهى أضخم محصول نثرى له وكانت طويلة مفككة مست الحاجة فيها إلى مراجعة وتنسيق.

ومادة هذه المسرحية من كتاب «نفح الطيب» للمقرى ذلك الكتاب الذي حمله معه من مصر إلى برشلونة وجعله ريحانته وكان يقلب صفحاته تزجية للفراغ، وأبطال هذه المسرحية شخصيات تاريخية وبطلها المعتمد بن عباد وهو ملك شاعر، أما نثره فى هذه المسرحية فأميل إلى البساطة والوضوح وإلى الانطلاق من قيود البديع التى تثقل العبارة خاصة إذا كان الكلام حوارًا مسرحيًا وتدور الرواية حول نهاية ملك المعتمد بن عباد وهو ذلك الأمير الشاعر الذى يعد أشهر ملوك الطوائف فى الأندلس، ولقد أسقط يوسف بن تأشفين سلطان المرابطين ملك ملوك الطوائف وأمر بنفى المعتمد إلى مدينة أغمات المغربية مع أفراد أسرته[1].

والمسرحية تتألف من خمسة فصول يحتوى الفصل الأول فى بدايته تلخيص بوادر الأزمة فنجد بعض رجال المعتمد يأخذون بأطراف الحديث بينهم ويدور حديثهم على أوضاع وأحوال المملكة، والمدرك من كلامهم تأزم موقف المعتمد فى إشبيلية وابنه الظافر فى قرطبة وتقص بثينة ابنة المعتمد قصة لقائها بفتى قرطبى يدعى حسونًا وهو ابن أحد الأثرياء وكانت قد التقت به من قبل فى سوق الكتب بقرطبة وقد شغفته حبًا وشغفها حبًا ونجد بعد ذلك أن سفير ملك قشتالة ابن شاليب اليهودى يأتى ليجبى الإتاوة من المعتمد ويتهجم على الملك الذى يمتلئ غضبًا ويأمر بقتله.

---

(١) د. محمود مكى: الأندلس فى شعر أحمد شوقى ونثره، ص ٢٢٩ مجلة فصول، المجلد الثانى، القاهرة ١٩٨٢م.

وفى الفصل الثانى نطلع على صورة للمجتمع الإشبيلى وما يموج به من هزاهز وقلاقل يثيرها بطل الأندلس حريز بن عكاشة وتسطو اللصوص على خان إشبيلى فيه أخو ملك أسبانيا يحمل جوهرة ثمينة وتصبح هذه الجوهرة من نصيب ابن حيون، وفى الفصل الثالث نعلم أن أبا الحسن التاجر وهو والد حيون قد غرقت سفينته التى تحمل أمواله ويتقدم ابن حيون متنكرًا فى زى تاجر مغربى ويقدم إليه من المال ما وجده فى الخان كما تأتى بثينة إلى الدار متنكرة فى زى فتى وتتحدث مع حسون الذى عشقته فى قرطبة بغير أن يعرفها ويخبرها خبر مقتل أخيها الظافر فى قرطبة بعد أن دافع عنه دفاع الأبطال وينكشف السر وهو يتنكر بثينة. وفى الفصل الرابع يهاجم جنود المرابطين مدينة إشبيلية. وينهض إليهم المعتمد فيقاتلهم إلا أنه يهزم ويقع فى الأسر ويحمل إلى أغمات. وفى الفصل الأخير نجد المعتمد أسيرًا فى سجن أغمات وهو يتحدث مع زوجته الرميكية وقد أخذهما شديد الحزن لانقطاع أخبار ابنتهما بثينة عنهما كما نعلم أن التاجر أبا الحسن قد وجد بثينة عند قائد من قواد المرابطين وقد استنقذها منه... ويهرب التاجر وابنه وصديقه من الأندلس وينطلقون إلى أغمات ويقتحمون سجن المعتمد ويلتقى الملك الأسير بابنته بثينة ويبارك زواجها من حسون ويقتسم ابن حسون ثروته مع حيون والمعتمد كما يعد يوسف دارًا لأسيره المعتمد بعد أن أدركته الرقةله وقدر بلاءه الحسن فى القتال معه ضد ملك الإسبان، وبذلك تنتهى تلك المسرحية نهاية سعيدة بعد أن بدأت حزينة.

والمسرحية تاريخية ففيها المزاوجة بين حقائق التاريخ وخيال الكاتب، وهذا شأن كل قصة أو مسرحية تاريخية.

ومن المعلوم أن الرواية أو المسرحية التاريخية تؤيد الحقيقة التاريخية لأنها تعرضها عرضًا مشوقًا موضحًا أما ما يضاف إليها من خيال الكاتب فيكسبها ما يجعلها تقع فى النفس موقعًا وتستقر فى الذهن والفهم استقرارًا راسخًا، ولا يضير الشخصية التاريخية شيئًا أن يضاف لها بعض ما ليس لها على سبيل توضيح العرض وتوكيد الملامح والمشخصات، ومن الباحثين من يذهب إلى أن شوقى خالف واقع التاريخ فى بعض المواضع من مسرحيته. والرأى عندنا أن ذلك ليس شيئًا فحسبه أن يكون قد التزم بالحقيقة التاريخية فى معظم المواضع، أما إن خالف أو غير فذلك معزو إلى رغبته فى عرض القصة وإصابة صفات أشخاصها وليس يلزم أن يلتزم الحقيقة التاريخية بحذافيرها لأن المسرحية أو الرواية لا بد أن تمتزج فيها الحقيقة بالخيال وبدون هذا التمازج لا تصبح الحقيقة التاريخية تاريخًا ولا المسرحية مسرحية فلا ضير أن يتجاوز التاريخ نطاق المسرحية شيئًا ما لما أسلفنا من سبب.

وتأسيسًا على ما أسلفنا من قول فى نثر شوقى يستبين لنا إلى أى حد أثر منفاه فى الأندلس فى تراثه النثرى الذى استمده من تاريخ الأندلس ومن خاص شأنه فيها.

وحقيقة الأمر أن شوقى فى مقدمة مسرحيته يبدو فى مظهر المؤرخ للأندلس مما يجعل من روايته تأريخًا أو كما كان يرغب فى ذلك لأنه فى تلك المقدمة يحدثنا عن الفترة التى أراد أن يؤرخها بروايته وأسلوبه مختلف عنه فى أغراض أخرى لأنه أميل إلى السلاسة والسجع فيه غير متكلف كما أن الغرض من الإفادة واضح وهذا كله من الدليل على أنه شاء أن يكون مؤرخًا واتخذ لهذا التاريخ أسلوبه أسلوب التعبير عنه بالمسرحية.

وإليك هذه السطور مثالاً لما قال:

(جرت حوادث هذه القصة فى زمن كان قطعة من ليل الملمات، أخذت الأندلس فى جنحها الحالك وتركته نظمًا منحلاً، وشمسًا من دول الإسلام سقمت فألح عليها السقم فاحتضرت، فكانت لها فى الغرب هدّة وكانت عليها فى الشرق ضجة، وخلال تلك القطيعة من ليل الملمات كان الأندلس تحت ملوك الطوائف، وكان هؤلاءالملوك ـ على شرف بيوتهم وتميز شخصياتهم ونبوغهم فى كل علم وأدب ـ أصحاب بذخ وترف وأخدان صبوة وخلاعة، لا حظ لهم من همة الملك ولا نصيب من مراشد السلطان، وإنك لتعجب من انغماسهم فى اللذات ونسيانهم لذكر العواقب. فأما فى داخل دويلاتهم فكيد وائتمار، وفتنة نومها غرار، وسيفها فى الغمد قليل القرار، حتى لا تكاد الشمس تطلع إلا على ملك مخلوع ولا تغرب إلا على ملك مقتول)[1].

والنقلة بعد ذلك إلى تأثر شوقى بالأندلس فى طائفة من شعره أو نمط خاص منه هو الشعر الذى أرَّخ به دول العرب وعظماء الإسلام، وهذا متوقع من شوقى الذى وجد نفسه يعيش فى تاريخ العرب فهو فى أرض زكت فيها حضارة المسلمين ومن حوله آثارها التى تدل عليها، وكان لزامًا أن ينظر إلى تلك الآثار التى يراها بأم عينه أو يعرفها من بطون الكتب التى انطوت على أخبارها وأوصافها، وقمين بهذا من وضع شوقى فى الأندلس أن يزين أو يدفعه إلى الخوض فى التاريخ، ولشوقى أرجوزة فى دول العرب وعظماء الإسلام تعد معظم ما فاضت به قريحته فى الأندلس، وشوقى يحدثنا فى مستهل أرجوزته عن دافعه إلى نظمها بقوله:

فكنت أستعدى على الهموم	بنات فكر ليس بالملوم
أستدفع الفراغ والعطالة	وبطل من يقتل البطالة
حتى أراد الله أن نظمت	من سير الرجال ما استعظمت
علما بما تبعث فى الأحداث	جلائل الأعمال والأحداث

ويقال إنه كتب هذه الأراجيز على غلاف كتاب نحو اللغة الأسبانية ولهذا دلالته، إنه يؤيد أنه كان يشعر بالملل والضجر وشاء أن ينفس عنه السأم، ففى تقاعس وتكاسل

(١) أحمد شوقى : أميرة الأندلس ص ٥ ، ٦ ، ٧ ـ القاهرة.

واسترخـاء نظم ما نظم دفعًا لذلك الوقت الذى أناخ بكلكله ليـخفف من وطأته إن شوقى يحدثنا عن نفسه وخاص شأنه على غير وعـى منه وواقع الحال أنه يتيح لدارسه مادة يعتمد عليها ويغترف منها.

إن مثل هذا الشعر ـ أى شعر الأرجوزة ـ لا يقتضى من الشاعر كداً للذهن وترديداً للروية والنحت من صخر إذا تيسر الاغتراف من بحر، ولذلك أقبل عليه ملتمسًا فيه مسلاة وملهاة.

ويظهر شوقى فى مظهر المؤرخ وهو ينظم منظومتـه تلك، فيبدأ بالكلام على لغة العرب ويؤرخ لسيرة النبى ﷺ والخلفاء الراشدين، وفى حديثه عن معاوية يقول:

فى الدهر لـم تصنع قـيـون الهند	ولم يـسلَّ الشـرق كـابن هـند
العـبـقـرى الملـك الخليـفـة	السعـد كـان أبـدًا حليـفـه
وثمَّ مـا يسـأل عـنه الله	وصـاحـب الديـن ومن تـلاه
قطع نظـام العـهـد فـى الإسـلام	وأخـذه البـيـعـة لـلغـلام
حـتى عـلا التاج عـلى العمـامـة	وعـاد ملكًا نـسق الإمـامـة
جـنـايـة أدركـت الأجـنـه	ووقـفت لـلديـن فى الأعـنة
تحـت هـوى الآبـاء لـلأبـنـاء	وحب البـقـاء وقـلى الفـناء

فشـوقى يدلى برأيه فى صنيع معـاوية الذى نقل الخلافة الإسـلامية إلـى الملكية. إنه لا يرتضى منه هذا ويستنكره منه لأنه مخالف لما كـان عليه السلف الصالح وشوقى على الحق والصواب لأن جعل ولاية العهد للابن أفضت إلى النزاع والتخاصم وإلى تفرق العرب شيعًا وأحزابًا متفرقـة متناحرة. كما أن من ولاة العهد فى الدولة الأمـوية من كان إمرأ سوء سار فى الرعية سيرة الذئب فى الحمل، ومن كان رقـيق الدين يجهر بالكفر الصراح كالوليد بن يزيد بلغ به فسقه وكفره حد أن يرشق المصحف الشـريف بالسهام يقول فيه شعراً نمسك عن ذكره تأثمًا، كان عاكفًا على اللهو والشـرب وانتهاك حرمات الله وبعد أن أفضت إليه ولاية العهد لم يزدد إلا استهتاراً بالمعاصى(١).

ويمضى السيـاق التاريخـى بشوقـى إلى أن يصـل إلى الأندلـس فيذكر صـقر قريش أو عبد الرحمن الداخل مقيم دولة العرب فى الأندلس، فيقول:

تلفـت الناس وراعـهـم عـجب	الكوكب الشرقى فى الغرب احتجب
صـقـر قـريش منعـوه جلَّقـا	فطـار فى قـرطبـة وحلَّقـا
أنشـأ ملكـا أمـويًا ضـخـمًا	كـملك كـسـرى رفـعـة وتخـمـا
ودولة قـصـر عنهـا قـيـصـر	سـمـا بهـا المـمدنُ المـمصـر
زهراء فـى قـرطـبـة تـألق	بغـداد منهـا اقـتـبست وجـلـق

---

(١) ابن طباطبا : الفخرى ص ٩٧ ، القاهرة ١٩٢٧م .

وهذا الكتاب أو المنظومة فى دول العرب يتألف من ألف وأربعمائة بيت، وشوقى يبدى كل الإعجاب بصقر قريش وبتلك الحضارة الإسلامية التى أقامها فى الأندلس. وشعره فى تلك المنظومة شعر جيد ما فى ذلك من ريب، لأنه لأمير الشعراء وكلامه يناسب المقام والغرض لأنه قاله فى التاريخ وفى نمط الأرجوزة. فمن تجاوز الحد ووضع الأمر فى غير نصابه وظلم الحق أن نقول إن هذا الشعر لا يقع فى النفس موقعًا قياسًا بروائع شوقى، وينبغى أن نقيم الفارق بين شعر الأرجوزة وهو فى النمط المعروف بالمزدوج وشعر القصائد الطوال. إن الشاعر فى مثل هذا الشعر إنما يبغى الإفادة ولا يسعى إلى محاولة البلاغة على النحو المعلوم لأنه مقيد بأحداث ووقائع تاريخية يستمدها من التاريخ ليعرضها على نحو خاص يختلف عما يقصد إليه فى قصائده الطوال التى يعبر فيها عن المعنى الفائق باللفظ الرائق. إنه ممتد النفس مشغول عن محاولة البلاغة بإيراد الحقيقة التاريخية. إنه لا يصرف عنايته إلى أن يجعل من الحقيقة خيالاً ومن الخيال حقيقة. أما ما نريد هنا لنكشف النقاب عنه، فهو أنه طرق فنًا ونمطًا جديدًا من الشعر لم يسبق له أن طرقه، وذلك معزو بلا شك إلى مقامه فى الأندلس لأنه وجد نفسه يعيش فى الماضى من مجد العرب، وحسب هذا أن يذكره بتاريخ العرب ويزين له أن يسرد التاريخ متخيراً أسلوب تعبير هو الشعر. وهنا لا نجد ما يمنع من استبعاد أن يكون متأثرًا بابن عبد ربه صاحب العقد الفريد. فله أرجوزة نظمها فى غزوات عبد الرحمن بن محمد، فقال إن أشعاراً قيلت فى غزواته وقد جالت فى الأمصار وشردت فى البلدان، ولولا أن الناس مكتفون بها لأعدنا ذكرها وسنذكر ما سبق إلينا من مناقبه، ومنها أول غزوة له والمعروفة بغزاة المنتلون التى افتتح بها سبعين حصنًا ولم يكن، وغزاة مارتش التى كانت أخت بدر وحنين وقد ذكرناهما على وجهها فى الأرجوزة التى ضمنها مغازيه كلها من سنة إحدى وثلثمائة إلى سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة[١].

وهذه الأرجوزة فى اثنتين وعشرين صفحة. ومن قوله فى أرجوزته تلك:

خليفة الله الذى اصطفاه	على جميع الخلق واجتباه
من معدن الوحى وبيت الحكمة	وخير منسوب إلى أمية
وافتتح الحصن حصنًا حصنا	وأوسع الناس جميعًا آمنا
ولم يزل حتى انتحى جيانا	فلم يدع بأرضها شيطانا
ثم انتهى من فوره للبيرة	وهى بكل آفة مشهورة
فداسها بخيله ورجله	حتى توطأ حذها بنعله
ولم يدع من جبنها مريدًا	بها ولا من أنسها عنيدًا
إلا كساه الذل والصغارا	وعمه وأهله دمارا

(١) ابن عبد ربه : العقد الفريد ص ٢٠٨ ، ٢٠٩ ج ٣ القاهرة ١٩٢٨ م .

وإذا تعمقنا النظر فى هذا الشعر ذكرنا أول ما ذكرنا أن ابن عبد ربه لم يكن شاعراً عظيمًا من شعراء العربية بل شهرته بكتابه «العقد الفريد» وهو كتاب لا شك فى قيمته، ومما يلحظ أننا لا نكاد نتبين فرقًا واضحًا بين شعره فى هذه الأرجوزة وشعر شوقى فى أرجوزته، وذاك محمول على ما أسلفنا التنبيه إليه وهو أن الشعر فى هذا النمط من المنظومات لا يتيح للشاعر أفقًا بعيداً يحلق فيه بجناحيه، فهو تاريخ منظوم وإن كان لا ينبغى أن نتوقع من الشاعر خيراً مما قال.

ونحن نجد أنفسنا بين شاعرين متشابهين هما شوقى وابن عبد ربه مجتمعين على غرض واحد؛ مما يؤيد أن شوقى فى الظن الأرجح تأثر بابن عبد ربه فى نظمه لأرجوزته.

ومن حيث كان الشىء بالشىء يذكر، ورغبتنا فى دوام هى عقد الموازنة ذكرنا ـ فى هذا المقام ـ ما يشبه ذلك عند الفرس والترك.

فمن المعلوم أن الفرس أشد الناس ولوعًا بالسرد القصصى فى ماضيهم وحاضرهم، ففى ماضيهم البعيد كانوا يعقدون مجالس السمر حيث يتحلقون حول رجل ذى سن منهم يقص عليهم قصص القدامى من ملوكهم ويحدثهم عن مغامرات أبطالهم فى حروبهم وخوارقهم، وكان ذلك دأبًا لهم لا ينفكون عنه.

كما كان شعراؤهم فى الإسلام معنيين بنظم منظومات تتألف من آلاف مؤلفة من الأبيات يسردون فيها تواريخهم وسير ملوكهم تسمى المنظومة من تلك المنظومات «شاه نامه» بمعنى «كتاب الملك». وأول من نظم الـ «شاه نامه» من شعراء الفرس فى الإسلام مسعودى مروزى. وجاء عن هذه المنظومة فى كتاب البدء والتاريخ لمحمد بن طاهر المقدسى الذى ألف عام ٣٥٥هـ وقال إنه أورد مثالاً من المنظومة لأنه رأى الفرس يعظمونها ويرددونها كتاريخ لهم(١).

وفى هذه المنظومة يؤرخ الشاعر لملوك إيران منذ أول تاريخهم إلى عصره فى هذا النمط من الشعر المعروف فى الفارسية بالمثنوى أو المزدوج، وهو الذى يتفق مع الروى فى شطرى كل بيت ولا يلتزم فى بقية المنظومة وهذا شبيه بما فى الأراجيز العربية.

ونظمت فى هذا الغرض شاهنامات كثيرة ولكن نخص بالذكر أهمها وهى شاه نامة أبى القاسم الفردوسى الذى نظمها فى القرن الرابع الهجرى صدوعًا بأمر السلطان محمود الغزنوى الذى شاء أن يبعث القومية الفارسية ويفخر بما كان لملوك الفرس من مجد فى غابر الزمان، فنظمها الفردوسى فى ستين ألف بيت من الشعر أرخ فيها لملوك الفرس وأبطالهم وسرد المشهور من قصصهم منذ أقدم العصور إلى العصر الإسلامى. ونحن نورد مثالاً منها يصف فيه بطل الفرس الأسطورى رستم وهو يخوض غمار إحدى المعارك فيقول: (بالقتال

(١) ذبيح الله صفا : حماسة سرائى در إيران ـ ص ١٥٢ ، ١٣٢٤ تهران .

جعل رستم أديم الأرض يحمر، وفى يده عمود على هيئة رأس البقر. أينما يمض ويسق الجياد، تسقط كأوراق الخريف رءوس العباد. إذا أمسك بالسيف الحسام، خفض ما للصيد من هام. ومن نجيع الشجعان فى البيداء، ماجت الأرض كالبحر بالدماء. ولى الترك عن الفرس هاربين، واتخذوا سبيلهم إلى دامغان سارين، ومنها إلى جيحون ولوا وجوههم، وقد فطر الأسى قلوبهم فرفعوا باللغط أصواتهم. تحطم سلاحهم وانقصم وسطهم، لا طبل ولا بوق معهم، ولا قدم ولا رأس لهم)(١).

وقد اخترت هذا النص بالذات لأن الفرس فى ماضيهم وحاضرهم معجبون مغرمون ببطلهم رستم هذا الذى ينسبون إليه من الخوارق ما لا يستقيم فى العقل ويبالغون فى ذلك كل المبالغة مؤكدين فرط اعتزازهم به.

إنه بطل شعبى محبوب وبلغ من محبة القوم له أن سموا قوس قزح «قوس رستم» ويسمون فرسه «انتشار الشعاع» مبالغة فى وصفه فى سرعة العَدْو، وأجمل فصول الشاهنامة تتضمن وصف الباهر من مغامراته(٢).

وهنا مجال الموازنة، فنحن نلحظ أول ما نلحظ أن الفرس يعتزون كل الاعتزاز بهذه الشهنامة فى سير ملوكهم واعتزازهم بها اعتزاز بقوميتهم، على حين لا نعرف عن العرب اهتمامهم بهذه الأراجيز التى لا يعدونها من الأدب العالى ولا يولونها إلا أقل حظ من اهتمامهم بها.

كما أن النظر فى هذا المثال الذى أوردناه من شعر الفرس يبين الفرق بين الخيال العربى والخيال الفارسى. فمن المعلوم أن الخيال العربى خيال يضع شيئًا أمام شىء ويقرر الواقع مع الإشارة إلى وجه الشبه أما الفرس فخيالهم إبداعى خلاق يخلقون شيئًا مستمدين عناصره مما يشاهدون إلا أنهم يوجدون جديدًا لا وجود له فى الواقع بل فى الخيال، فهذا الفردوسى يجعل الأرض بحرًا تموج بالدماء، ويصف المنهزمين وصفًا تصويريًا تفصيليًا كما أنه فى موضع آخر من هذه الطائفة من الأبيات يصف ما أثارت حوافر الخيل من تراب فيقول أنها

---

(١) زمين كرده بد سرخ رستم زجنگ ... يكي گرزه گاوبيكر بچنگ
بهر سوكه مركبه برانكيختي ... جو برگ خزان سر فرور يختي
بشمشير بران جوبگذاشت دست ... سرسر فرازان هي كردپست
زخرن دليران بدشت اندرون ... جو دريا زمين موجة زن شد زخون
برفتند تركان زپيش مغان ... كشيدند لشكر سوى دامغان
وزانجا بجيحون نهادند روي ... خليده دل وباغم وگفتكوي
شكسته سليج وكسسته كمر ... نه كوس ونه بوق ونه باي ونه سر

(2) Lepkim : Shah - Name ,s,31 (Moskva 1955) .

أثارت الغبار بحيث أصبحت الأرضون ستًا بعد أن كانت سبعًا وأصبحت السموات ثمانيًا، فهو بذلك يخلق جديدًا ليس له من وجود.

وهذه الصورة التى يعرضها علينا هذا الشاعر الفارسى تورد على الخاطر ما يشبهها عند أبى الطيب المتنبى فى إحدى مدائحه فهو القائل:

عقدت سنابكها عليها عثيرًا   لو تبتغى عنقًا عليه لأمكن

فالمتنبى يريد أن يبالغ فى وصف تصاعد الغبار تحت سنابك الخيل وتكاثفه وتراكمه، والمتوقع من تراكم الغبار إذا بلغ الغاية فى تراكمه أن يصلح للسير عليه، فهذه حقيقة وإن كان تحقيقها محال خصوصًا إذا تطاير هذا الغبار فى الجو. ولكن إذا تعمقنا فهم هذا أدركنا أن الشاعر العربى ذكر ما يمكن أن يبدو فى مرأى العين، أما الشاعر الفارسى فتجاوز ذلك تجاوزًا بعيدًا لأنه أوجد ما لا يمكن أن تراه العين وإنما يلوح فى الخيال ألا وهو أن تنفصل أرض من الأرضين وتصبح سماء، وبهذا يتبين الفرق فى وضوح بين الشاعر العربى والشاعر الفارسى فى نوعية الخيال وكيفية التصوير.

وفى نظرة تأمل منا إلى الترك نتبين بها ما إن كانوا قد صنعوا صنيع الفرس فى نظم الشاهنامات ليتغنوا بأمجاد ملوكهم وتواريخهم وخوارق أبطالهم فى ماضى الزمان على نحو ما صنع الفرس، نجد أن الترك إنما صنعوا ذلك فى نطاق محدود وعلى نحو خاص مغاير. فقد عرف الترك فنًا من فنون تدوين التاريخ يسمونه (شهنا مجيلك) نسبة إلى شاهنامه وهى المنظومة التى يؤرخ فيها شعرًا للملوك عند الفرس، والسلطان محمد الفاتح هو أول من استحدث هذا الفن الشعرى التاريخى متأسيًا بملوك الفرس فهيأ منصبًا أدبيًا رسميًا يشغله شاعر مؤرخ ينظم وقائع التاريخ العثمانى، وقدر الدوام لهذا المنصب من عهد السلطان محمد الفاتح إلى القرن السابع عشر، أى أنه دام نحو قرن من الزمان. وكانت هذه الشاهنامه التى ينظمها الشاعر التركى فى أول الأمر شعرًا من ألفها إلى يائها، إلا أن تطورًا لحق بها من بعد فأصبحت شعرًا يتخلله نثر، وممن نظموا هذه الشاهنامات.. فتح الله عارف المتوفى فى مصر عام ٩٦٩ للهجرة، وهو فارسى الأصل، سرد تواريخ آل عثمان فى ثمانية آلاف بيت من الشعر الفارسى، وهو فارسى الأصل، سرد تواريخ آل عثمان فى ثمانية آلاف بيت من الشعر الفارسى، وأشاد بذكر سليمان القانونى على وجه الخصوص، وله فى ذلك ألفا بيت بالتركية، وخلفه فى منصبه من يدعى أفلاطون شيروانى أو أفلاطون عجم، وهو تركمانى الأصل نظم شاهنامه للسلطان سليمان القانونى صور فيها حياة سليمان القانونى أدق تصوير[1].

---

(1) Babinger ; Die Gescchichte Schreiber der Osman , ss . 87 , 88 (Leipzig 1927)

وبما كان له الأثر فى شعر شوقى بسبب من مقامه فى الأندلس ذلك الحنين الذى ملأ رحاب نفسه إلى مصر والشوق الذى يهفو به ويهفو إلى أهلها فهو القائل فى رسالة إلى شاعر النيل حافظ إبراهيم:

يا ساكنى مصر إنا لا نزال على — عهد الوفاء - وإن غبنا - مقيمينا
هلا بعثتم لنا من ماء نهركم — شيئًا نبل به أحشاء صادينا
كل المناهل بعد النيل آسنة — ما أبعد النيل إلا عن أمانينا

ويجرى هذا المجرى ما بعث به إلى الشاعر إسماعيل صبرى يعبر عن لوعة أساه وفرط شوقه إلى مصر بعد أن شطت به غربة النوى:

يا سارى البرق يرمى عن جوانحنا — بعد الهدوء ويهمى عن مآقينا
ترقرق الماء فى عين السماء وما — غاض الأسى فخضبنا الأرض باكينا

فهذان المثالان من شعر شوقى يجعلان منه شاعرًا غنائيًا يعبر عن دخيلة نفسه فى شعره، ومثل هذا لا نصادفه بعامة فى شعره، وذاك أنه كان شاعر الخديوى وشاعر مصر الرسمى الذى ينطق عنها ولا تفلت فرصة للقول فى حادث يقع أو مناسبة - أى مناسبة كانت - تتطلب وصفًا لها وتعبيرًا عنه.

فكأن غربته فتقت لسانه بشعر رقيق له هزة طرب فى النفوس، لأنه ناطق عن كل نفس مرت بها تجربة الشاعر وليس شعرًا فيه ذكر لشىء وقع ليس له أهمية إلا عند قلة ضئيلة فى الأعم الأغلب.

وشوقى لا بد مذكرنا بالبارودى فى قصيدة له نظمها فى منفاه بجزيرة سرنديب يتشوق فيها لمصر ونيلها. فالبارودى يستهل قصيدة له عصماء يعبر فيها عن شوقه إلى عهد شبابه، ولا عجب فقد أقام أعوامًا طوالاً فى منفاه وطعن فى السن فبعد عهده بشبابه.

إنه لا يذكر النيل مشتاقًا إليه ولكن لذكريات كانت له على شاطئيه هى ذكريات الشباب، فالنيل يرد ذكره عرضًا مقترنًا بذكريات شبابه، ذلك الشباب الذى ردد ذكره وأطال فى وصفه، يقول البارودى:

ليت شعرى متى أرى روضة المنـ — ـيل ذات النخيل والأعناب
حيث تجرى السفين مستبقات — فوق نهر مثل اللجين المذاب
ذاك مرعى أُنسى، وملعب لهوى — وجنى صبوتى، ومغنى صحابى
كيف لا أندب الشباب؟ وقد أصـ — ـبحت كهلاً فى محنة واغتراب

وفرق أى فرق بين ذكر النيل عند الشاعرين وشوقى لا يتصدى لوصفه بل يشتاق إلى قطرة منه يشفى بها غليله، فهو ظامئ الشوق إلى مصر وإلى النيل وساكنى مصر، إنه يفصح عن نفسه فى غرض محدود معين على حين يتحدث البارودى عن شبابه، وكلامه قد

يدرك منه أنه لم يكن جادًا فى التعبير عن حنينه إليها بل ذكر نيلها وروضتها على أنها ذكريات زمان ليس يرتجع، ومن بدائه العقل أن الشباب ليس له من ميعاد ومن تحصيل الحاصل أن يتمنى الشيخ أن تعود أعوام عمره التوالى إلى أيام عمره الخوالى، فشوقى أصدق تعبيرًا وشعورًا عن نفسه من البارودى، إن البارودى مستيئس من العودة إلى الوطن، بل هو ساخط على شانئيه فى مصر، لأنه يقول إن بعده عن الناس كفاه أنه فى أمان من غيبة المغتاب، وعلى النقيض من ذلك يناجى شوقى أهل مصر قائلا أنه مقيم على ودهم غير متحول عن عهدهم. إن شوقى يؤثر النيل على كل نبع ماؤه طيب لفرط حبه لنيله ووطنه ويبشر بالخير فى أمل مشرق باسم يوم يعود إلى مصر، وإذا كان هذا ملحظنا على أثر الأندلس فى شعر شوقى فالمجال منفسح أمامنا للمقارنة بين شوقى فى الأندلس ونزار قبانى الذى أقام مدة فى أسبانيا يعمل فى السفارة السورية بها. وفى أحد دواوينه قصيدة بعنوان غرناطة[١].

ومدينة غرناطة من أعظم مدن الأندلس وأقدمها وهى مساوية فى الطول لقرطبة وتقرب فى العرش من إشبيلية وجسوم أهلها بصحة الهواء صلبة، وسحانهم خشنة، ونفوسهم جريئة، وهى دار منعة، وكرسى ملك، ومقام حصانة[٢].

هذى غرناطة فى قلم مؤلف عربى قديم، إلا أنها فى يومنا الحاضر تستمد شهرتها من وجود قصر الحمراء بها، ذلك القصر الذى يعد من أروع آثار العمارة الإسلامية عمومًا، ورمزًا للأندلس خصوصًا، ففى معظم الكتب التى أرخت لحضارة العرب فى الأندلس أو الحضارة الإسلامية صورة لهذا القصر لما له من قاطع دلالته على ذلك الشأو البعيد الذى بلغه العرب فى فن العمارة وما يندرج تحت هذا الفن من فنون أخرى هى مظاهر حضارته الإسلامية.

إن نزارًا وهو شاعر الغزل بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى، يحدثنا عن لقاء بينه وبين حسناء أسبانية فى مدينة غرناطة ويتغزل فيها، فهو فى عامة شعره لا ينفك عن التعبير عن افتتانه بجمال المرأة، إنه موكل بالحسن يتبعه ولا يملك صبرًا عن التعبير الصريح عن هذا الحسن فى نفسه وفى شاعريته، ولذلك كان ذكره لهذا اللقاء متوقعًا منه وهذا اللقاء هو ما استندى شاعريته فجعل قصيدته تلك بعنوان غرناطة، إنه انطلق على سجيته ولم يغلب تطبعه على طبعه فقال:

فى مدخل الحمراء كان لقاؤنا	ما أطيب اللقيا بلا ميعاد
عينان سوداوان فى حجريهما	تتوالد الأبعاد من أبعاد
هل أنت إسبانية؟ ساءلتها	قالت: وفى غرناطة ميلادى

(١) نزار قبانى : ديوان الرسم بالكلمات ص ١٨١ - ١٨٥ بيروت ١٩٧٦م .

(٢) لسان الدين بن الخطيب : الإحاطة فى أخبار غرناطة ج ١ ص ١٤ ، ١٥ - القاهرة ١٩٠١م .

إنه يذكرنا بشعر عمر بن أبى ربيعة الذى حاور فيه الملاح ويخبرنا بأخباره معهن ولكن مع فارق، فنزار يقص علينا خبراً ويقول إنه التقى بتلك المليحة فى مدخل قصر الحمراء الذى زاره ليتملى جمال العمارة فيه، ولكن سرعان ما ينسى هذا القصر بمشاهدة هذه المليحة التى انبعث فجأة إلى وصف مفاتنها وهو يرى فيها ما لا يرى فى ملامح غيرها من النساء من العرب لأنها ذات عينان سوداوان وشَعر غريب، وذلك لأنها من سلالة العرب فى الأندلس. ثم يفضى به القول إلى مراجعة التاريخ فيذكر أنها من سلالة العرب ولا ينسى جمال المرأة العربية الذى رآه يتجلى فى طلعة تلك الإسبانية. ثم تتداعى أفكاره ويولد صورة من صورة، وتعود به الذكرى إلى دمشق وكأنما يحن إليها حنينه، إلا أن هذا كله إنما كان لرؤية هذه المرأة التى حركت فى خياله طيوفًا من الذكرى فهذه المرأة تبدو فى تلك القصيدة كما قال فى كل شعره ملهمة له فاتقة لسانه بالغزل:

وجه دمشقى رأيت خلاله	أجفان بلقيس وجيد سعاد
ورأيت منزلنا القديم وحجرة	كانت بها أمى تمد وسادى
ودمشق أين تكون ؟ قلت ترينها	فى شعرك المنساب نهر سواد
فى وجهك العربى، فى الثغر الذى	ما زال مختزنًا شموس بلادى
سارت معى، والشعر يلهث خلفها	كسنابل تركت بغير حصاد
يتألق القرط الطويل بجيدها	مثل الشموع بليلة الميلاد

ويفضى به الكلام إلى قوله الذى يفهم منه أنها كانت مرشدته فى القصر التى تطلعه على ما فى قصر الحمراء من زخارف ويدخله شىء من الغضب والعجب حين يسمعها تقول له إن روعة الفن فى قصر الحمراء من تراث أسلافها الإسبان ففى الحق أنه من تراث أسلافه العرب، إنه مزهو بعربيته وأمويته، وقد دخله هذا الزهو وغلبت عليه عزة نفسه عندما سمع ما سمع من شرحها. إن نزاراً لم يتعرض بوصف لقصر الحمراء، بل شغل عن ذلك بتلك الحسناء التى ملكت عليه إعجابه بحسنها، ولقد بعثته ملامحها العربية على تذكر عروبته. وأيًا ما كان، فقد أحسن نزار أيما إحسان بعرض هذه الصورة التى خرج فيها من ملمح إلى ملمح وولد منها فكرة بعد فكرة مما جعل تناوله للغرض الذى طرقه تناولاً خاصًا به لا ينسب إلا إليه. ولا شك أنه متأثر فى كل ما قال بزيارته لقصر الحمراء ولقائه فيه، ونزار قبانى بهذه القصيدة لا بد أن يذكرنا بمهيار الديلمى ذلك الشاعر العربى اللسان والفارسى النسب وله شعر فيه شبهًا من شعر نزار.

ومهيار الديلمى من أهل القرن الخامس الهجرى وكان مجوسيًا فأسلم على يد الشريف الرضى، وهو شاعر جزل القول طويل النفس مقدم على أهل وقته.

وقال له أبو القاسم بن برهان: يا مهيار انتقلت بإسلامك فى النار من زاوية إلى زاوية فقال: وكيف ذلك؟ قال: لأنك كنت مجوسيًا فأسلمت فصرت تسب الصحابة[1].

هذا الشاعر كان فخورًا بنسبه فى الفرس مما يدل على شعوبيته للفرس على العرب وله أبيات مأثورات منها قوله:

أعجبت بى نادى قومها	أم سعد فغدت تسأل بى
لا تخالى نسبًا يخفضنى	أنا من يرضيك عند النسب
قومى استولوا على الدهر فتى	ومشوا فوق رءوس الحقب
عمموا بالشمس هاماتهم	وبنو أبياتهم بالشهب
وأبى كسرى على إيوانه	أين فى الناس أب مثل أبى؟

وبالمقارنة بين الشاعرين وشعرهما ندرك أن هذا الشاعر يشير إلى امرأة عربية سألت عنه لأنها وكأنما تشككت فى كرم نسبه مما أغضبه ودفعه دفعًا إلى الفخر بأسلافه فى شعوبية لا شك فيها، والشأن عند نزار أنه ساءه من تلك الأسبانية أن تنسب فضلاً كان للعرب إلى الأسبان فجعل يفخر بعروبته.

والشاعران يلتقيان فى أن كل واحد منهما قال حقًا فمهيار عرف بمجد الفرس كما عرف نزار بمجد العرب. ولكن فرق بين رقة نزار وعنف مهيار، ولا نعرف على الحقيقة من أم سعد هذه، ولعله كان متخيلاً إياها، أما نزار فصرح بأنها مرشدة فى قصر الحمراء جعلت تشرح له ما تكتحل به عينه من جمال، وعلى هذا النحو ينسال التشابه والتخالف بالمقارنة مما تتوضح به الحقائق وتعرف به الأسباب.

ولكن بقى بيت فى قصيدة نزار هو البيت الأخير حرى أن ندلى فيه برأى محتكمين إلى ذوقنا الأدبى. هذا البيت هو :

عانقت فيها عندما ودعتها	رجلاً يسمى طارق بن زياد

وذلك من قوله لا يعجبنى لأكثر من سبب. لقد اتسعت المعذرة للشاعر حين رأيناه مشغولاً بهذه المرأة عن وصف قصر الحمراء، وكان صادقًا مع نفسه، وما استطاع أن يكلفها ضد طباعها، فمعلوم أنه متهافت على التغزل مفتون بالملامح. نحن لا ننعى عليه أن يعانق تلك الحسناء، ولكننا لا نرتضى منه أن يعانق طارق بن زياد، بل نلزمه بأن يمثل بين يديه منحنى الهامة توقيرًا وإجلالاً. لقد سوى بين عناق الحسناء وعناق البطل، وهذان أمران على طرفى نقيض، ومثل هذا منه ينبو عنه ذوق المتذوق الأدبى، لأنه يرسم فى الخيال صورة لا يمكن تقبلها إلا على مضض.

وفرق أى فرق بين غانية الأندلس فتانة الجمال وبين طارق بن زياد بطل الأندلس.

(١) مهيار الديلمي : ديوان مهيار الديلمى ص (و) جـ ١ القاهرة ، ١٩٢٥م .

الفصل الثالث : أندلسيات شوقى

أول ما يجدر بالذكر فى هذا الفصل قصيدة شوقى النونية الرائعة، التى استودعها حنينه إلى مصر، ورسم فيها صورة لنفسه الظمأى إلى وطنه، ونطق فيها عن لوعته فى غربته، ولقد وجد شوقى فى قصيدة من روائع ابن زيدون ما يذكره بحقيقة حاله ووضعه فى منفاه، وملئت عليه قصيدة ابن زيدون رحاب نفسه، فخيل إليه أن هذه القصيدة من وحى خاطره، وأنه إذا شاء أن ينطق عن نفسه فما يسعه إلا أن يجرى على لسانه قصيدة ابن زيدون.

ونلم إلمامة موجزة بباعث ابن زيدون على نظم رائعته، فنقول: إن لابن زيدون الوزير خبر طويل وقصة عشق مع الأميرة الشاعرة ولأّدة بنت المستكفى، التى قيل عنها إنها بعد نكبة أبيها المستكفى بالله وقتله وتغلب ملوك الطوائف عليه، ابتذلت حجابها، وكانت تجلس لأهل الأدب من شعراء وكتاب، تحاضرهم وتشاعرهم، فتعشقها عظماء منهم[١].

وابن زيدون يسمى بحترى المغرب، وكان عشقه لها عمدة السبب فى اشتهاره بها، ومما يستدل به أن من ترجموا لابن زيدون قالوا إنه صاحب ولادة وصاحب قصيدة (أضحى التنائى بديلاً من تدانينا)، ومن علماء الغرب من ذهب إلى أن عشق الوزير ابن زيدون لولادة كان السبب فى الأغلب إلى انصراف الدنيا عنه، وتبدل الحال فيما تصدى له من شئون السياسة، ولكن عشقه لها ألهمه أشعاره الرقاق التى قالها حتى أن من ترجموا له من الأوروبيين يقفون به على قدم المساواة مع شاعرين أوروبيين قديمين لهما استفاضة الشهرة بما قالا من شعر غاية فى رقته[٢].

ولقد وقعت ولادة فى قلب ابن زيدون لما كان لها من جمال ما بعده جمال، فهى تلك البيضاء، الشقراء، ذات العينين الزرقاوين، التى برزت للرجال سافرة فتلقفها قلب ابن زيدون، وألهمته أروع ما فى ديوانه من روائع[٣].

ومن العلماء من شبهها بجورج صن، تلك الروائية الفرنسية من أهل القرن الماضى، التى كانت جامحة الهوى، تعقد صلة المحبة بينها وبين كثير من رجال عصرها المشاهير[٤]، تلك هى ولادة التى تيمت ابن زيدون الذى يعنينا من شعره قصيدة مشهورة نشير إليها فى هذا المقام. لقد اتفق لابن زيدون أن فارق مدينة قرطبة مسقط رأسه، وبفراقها فارق حبيبته ولادة، علاوة على مجده السياسى كوزير فاشتد ذلك عليه، وأخذ منه الأسى كل مأخذ، وفى هذا يقول ابن زيدون:

---

(١) ابن نباته : سرح العيون - ص ٧ (القاهرة ١٣٢١) .

(2) Nicholsom. A literary History of the Arabs. P. 245 (Cambridge 1930).

(3) Nyk l : Hispano - Arabic poetry . pp 102 . 108 (Baltimore 1946).

(4) Gabrieli : Storia della litterature Arabp . 184 (Milano1962) .

أضحى التنائى بديلاً من تدانينا	وناب عن طيب لقيانا تجافينا
بنتم وبنا فما ابتلت جوانحنا	شوقًا إليكم ولا جفت مآقينا
نكاد حين تناجيكم ضمائرنا	يقضى علينا الأسى لولا تأسينا
حالت لفقدكم .أيامنا فغدت	سودًا وكانت بيضًا ليالينا

وأجدر بمثل هذا الشعر الذى قيل فى هذا الغرض، أن يحرك شاعرية شوقى إلى حد أن يقول شعرًا يضاهيه فى نفس الوزن والقافية، للشبه البين بين حاله وحال ابن زيدون مع بعض الفوارق، فما كان شوقى عاشقًا مثله لمن خلفها فى أرض بعيدة، بل كان تواقًا إلى مصر، فحنينه يحن إليها فى دوام. وبذلك يكون الباعث على النظم عند الشاعرين واحدًا، أو يكاد، فقال شوقى:

يا نائح الطلح أشباه عوادينا	نشجى لواديك أم نأسى لوادينا
ماذا تقص علينا غير أن يدًا	قصت جناحك جالت فى حواشينا

وشوقى بهذا الاستهلال يفضل ابن زيدون فى طرقه للغرض، فابن زيدون يدخل عليه فجأة، لأنه منجذب إلى ولادة، بعد أن شطت به غربة النوى فهو يناجى طائرًا، يُذَكِّره نواحه بغربته، ويشبه نفسه به فى همه المقيم، الذى لا ينفك عن تعذيبه ويقتضى منه أن يكون دائم النواح، موصول الأنين ويتمثله متنقلاً بين روض وروض مثله، مفارقًا وطنه، ويتوجع لهذا الطائر، بقص جناحه وإبعاده عن مصر، فكلام شوقى أوضح من كلام ابن زيدون، وأدل على فجيعته، ومأساته، خاصة أن قول ابن زيدون مع روعته هو ما يمكن أن يقوله كل عاشق فارق محبوبته، أما قول شوقى فأدق وأصدق تعبيرًا عن واقع حاله.

ثم يضيف شوقى إلى ذلك مداومته على مناجاة هذا الطائر فيشكو إليه برحاء النوى، ويصف تلك البرحاء فيحسن أيما إحسان، لأنه يقول عن الفراق إنه سهم رشقه فى فؤاده، كما أن هذا الفراق سل عليه سكينًا، وبهذا يجمع بينه وبين طائره فى صورة بيانية رائعة، واضحة الملامح، ويرى فى طائره هذا مسعدًا له، أى مواسيًا له فى بلواه، هذا شأن كل من رأى فيمن يشبهه فى محنته أو غربته من يخفف عنه من بلواه، ويشفيه من لوعته ويأنس من وحشته.

أما وادى الطلح الذى نسب إليه شوقى طائره، فهو وادٍ بإشبيلية، كان موضع نزهى يتردد عليه من يطلبون الفرجة، ومنهم المعتمد بن عباد وزوجته الرميكية. فشوقى ينسب هذا الطائر إلى ذلك الوادى المخضوضر البسام، العامر بذكريات أهل الهوى، فيضفى على كلامه الطابع الأندلسى المحلى، ثم يلتفت شوقى إلى الأندلس، التى تعمر بآثار الحضارة الإسلامية وتذكره بمصر، وكأنما يحاول أن يلتمس سلوة من همه، وعزاء لطبعه المكدود وهو بعيد عن مصر بقوله أنه فارقها إلى أن يشبهها، ويصور هذا كله تصويرًا رائعًا بتشابيه يؤيد

بها ما يذهب إليه:

رسم وقفنا على رسم الوفاء له ... نجيش بالدمع والإجلال يثنينا
لم نسر من حرم إلا إلى حرم ... كالخمر من بابل سارت لدارينا

إلا أنه يستدرك على ما ذكر بالتصدى لذكر مصر، التى يشتاقها، فيقول متأثرًا بابن زيدون يكابد الحنين إلى مصر، وقد برح به الحزن الممض، فجعل يناجي البرق متأسيًا بشعراء العرب، ويبينُ عما يلاقى فيقول:

الليل يشهد لم تهتك دياجيه ... على نيام ولم تهتق بسالينا
والنجم لم يرنا إلا على قدم ... قيام ليل الهوى للعهد راعينا

ويرغب إلى البرق أن يقف بمغانيه فى مصر، ويهتف على شاطئ النيل بشوقه إلى أن تكتحل عينه برؤيته، وشوقى يعود إلى ابن زيدون، ليتلقى عنه ويضرب على قالبه، فابن زيدون يقول:

يا سارى البرق غاد القصر فاسق به ... من كان صرف الهوى والود يسقينا
واسأل هنالك هل عنى تذكرنا ... إلفًا تذكره أمسى يعنينا
ويا نسيم الصبا بلغ تحيتنا ... من لو على القرب حيًا كان يحيينا

فالشاعران مشتاقان، إلا أن شوقى يحن إلى وطنه، أما ابن زيدون فيحن إلى ولادة، ولذلك نلحظ أن ابن زيدون كان أرق عاطفة، ولا غرو فهو ذلك المتيم الولهان.

ويتابع شوقى كلامه فيخرج من عاطفته المشبوبة، وخياله المحلق، إلى الواقع ليتحدث طويلاً عن وادى النيل، وما يموج به من خيرات. وضفاف النيل تذكره بمجد المصريين القدماء على خديه، ومجد الأهرام ومن بنوها ومما قال فى تشبيه الأهرام:

كأنها ورمالاً حولها التطمت ... سفينة غرقت إلا أساطينا
كأنها تحت لألاء الضحى ذهبًا ... كنوز فرعون غطين الموازينا

وهنا تتكشف شاعرية شوقى عن خيال يا له من خيال إلا أن العاطفة تضعف لديه شيئًا بعد شيء، لأنه ينصرف عن تعبيره عنها بما دخله من فخر بمجد مصر فى الزمان الخالى، ولنا أن نتعجب لعدم ذكر شوقى شيئًا عن مصر الإسلامية واكتفائه بالإشادة بمصر الفرعونية، ولربما شاء شوقى أن يميزها بآثارها التى تشهد على مجدها القديم، وهذا ما لا يشاركها فيه بلد آخر. ولكن شوقى يبدو فى الأبيات الأواخر من أندلسيته هذه مغلوبًا على لوعته ووحشته فسرعان ما عاد إلى شكوى الدهر الذى فرق بينه وبين مصر، فصار إلى تلك الحال التى هو عليها فى منفاه لقد حاول أن يغالب أساه وأن يجد متنفسًا عن كربه فى منفاه، فالتمس له مواسيًا يواسيه وشاكيًا يشاكيه، وباكيًا يباكيه، ثم تجاوز ذلك إلى التغنى بمجد مصر على أن مثل هذا التغنى مما قد يشعب قلبه بالسلوان ويشد من عزمه الذى خار،

ويقوى من نفسيته التى تقطعت حسرات، إلا أنه استسلم لهواتف قلبه ونوازع روحه، فقال فى أبياته الأواخر شبه ما قال فى أبياته الأوائل.

وفى هذا دلالة على صدقه مع نفسه، وصدقه فى النطق عنها، فلم تكذبه أصالة شاعريته.

وإذا ما شئنا أن نتبين إلى أى حد فى هذه القصيدة الأندلسية ناط شوقى اهتمامه بذكر الأندلس ألفينا أنه كان موزع الفكر والخيال بين الأندلس وبين مصر، وإذا ما وزنا قصيدته بالميزان القسط، قلنا إنه وهو فى أرض غريبة لا بد أن يحن إلى مصر، فلا يضيره من شىء أن يحن إليها وهو فى الأندلس، بل نتجاوز ذلك لنقول لولا وجوده فى الأندلس لما حن إلى مصر، وحسبه أن يكون ضاربًا على قالب ابن زيدون فى الوزن والقافية لنقول إنه حين أقدم على نظم قصيدته مختزنًا فى حافظته قصيدة ابن زيدون مما جعل أندلسيته أشبه ما يكون بأندلسية ابن زيدون والشاعران متباينان فيما بعثهما على نظم قصيدتهما، إلا أنهما متشابهان بما لا يخفى فى هاتين الأندلسيتين الرائعتين.

ولنا أن نقول إن ابن زيدون أرق عاطفة وأشد لوعة من شوقى لأنه ذلك العاشق الولهان الذى جن شوقه إلى ولادة، وهو يذكر ذلك القصر الذى كانا ينعمان فيه باللقاء، أما شوقى فهو الذى نعلم أنه الشاعر الرسمى لمصر، المتغنى بمجدها بحكم وظيفته، فهو لا ينفك فى كل مناسبة عن التنبيه إلى مجدها مما غض - شيئًا ما - من روحانية شعره قياسًا بشعر ابن زيدون. إن ابن زيدون يذكر أول ما يذكر أثر الفراق فى قلبه الخفاق فيدخل على غرضه مباشرة على حين يناجى شوقى طائره الصداح ويشبه نفسه به ويطل إليه أن يشاكيه ويباكيه ولن تكون فرقة الديار كفرقة الحبيب فقد يحن المفارق إلى وطنه وليس ذلك مشروطًا بوجود من يحب فيه أما أن يشتاق حبيبه فله أن يشتاقه، حتى ولو كان فى بلد نازح عن وطنه، وفى تلك القصيدة أبيات يحدثنا عن حاله ووضعه فى الأندلس، إنه يشير إلى رغد عيشه فيها وإن كان نازحًا عن وطنه كما يبين أنه وفىّ لتلك الأرض التى فيها طلول لأسلافه العرب وهو يقف عليها يغيض من دموعه إجلالاً وحياء ممن كانوا يسكنون تلك الطلول فى الزمان الخالى، إنه يشن على هؤلاء القوم الذين عصف الدهر بهم ثم لا يمسك عينيه أن تهملا وهو يبكيهم ويرثيهم وكأنما خيل إليه أنه بعد أن بكاهم بعين غزيرة هبوا من رقدتهم.

آها لنا نازحى أيك بأندلس	وإن حللنا رفيقًا من روابينا
رسم وقفنا على رسم الوفاء له	نجيش بالدمع، والإجلال يثنينا
نسقى ثراهم ثناء كلما نثرت	دموعنا نظمت منها قوافينا
كادت عيون قوافينا تحركه	وكدن يوقظن فى الترب السلاطينا

وينبنى على ذلك فى الفهم أنه لم يغفل ذكر الأندلس وأوقفنا على جلية حاله فيها، وكان لزامًا أن يذكر مصر التى هو فى شوق إليها.

وجاء شوقى نعى أمه وهو فى الأندلس فكان له أليم الوقع فى نفسه وفرق بين من يموت له عزيز فى أرض بعيدة، وآخر يجود عزيزه بنفسه بين سحره ونحره لأن الثاكل الأول يلقى نظرة الوداع مبللة بدمعة الفراق، وسوف يذكر ذلك ما حيي ويشتد على نفسه أن يحرم منه هذا ما كان من شأن شوقى حين بلغه نعى أمه.

نزلت ربا الدنيا وجنات عدنها	فما وجدت نفسى لأنهارها طعما
أريح أريج المسك فى عرصاتها	وإن لم أرح مروان فيها ولا لخما
إذا ضحكت زهوًا إلى سماؤها	بكيت الندى فى الأرض والبأس والحزما
أطيف برسم أو ألم بدمنة	أخال القصور والزهر والغرف الشما

إنه فى هذه الطائفة من الأبيات يناقض فيها ما قاله فى قصيدته النونية فقد عبر عما يخيم على نفسه من حزن ووحشة أثناء مقامه فى الأندلس، وذاك مردود إلى ما أحزنه من نبأ موت أمه الرءوم بعيدًا عنه، فغامت الدنيا فى عينيه وأبدل بفرحه ترحًا وما قال فى أمسه أنه كان مسرورًا به، قال فى يومه أنه محزون لمرآه والشاعر لم يقل إلا حقًا لأنه صدقنا التعبير عن نفسه ونفس كل من كانت له تجربة كتجربته، ومما يلحظ أنه فى رثاء أمه عارض قصيدة للمتنبى فى رثاء جدته. قيل إنه كتب إلى جدته كتابًا يسألها المسير إليه بعد ما استيأس من الوصول إليها، فقبلت كتابه وحُمَّت لوقتها سرورًا به وغلب الفرح على قلبها فقتلها(١).

ولا يَخْفى أن مماتها كان على نحو ما أجدره بأن يفطر قلبًا ولو كان قُدّ من صخر. وهذا يخالف من شأن شوقى أن ماتت أمه فى مصر، فترتب عليه أن يفضل المتنبى شوقى فى مرثيته لجدته لأنه كان أشد لوعة وأكثر جزعًا فيما أبان به عن حزنه على جدته إن المتنبى لم يشر إلى أن جمال الدنيا شاه فى عينه، كما قال شوقى ولم يتلفت إلى ما حوله ليضفى عليه الحزن كما أضفى شوقى الحزن على جمال الأندلس من حوله.

العجب لشوقى يشغل عن الفجيعة فى أمه بذكر الحرب، وأنه لم يكن صاحب رأى فيها، ولا أراد للناس أهوالها ومظالمها. ولعله يريد ليذكر بأن نشوب الحرب ترتب عليه نفيه إلى الأندلس وبعده عن أمه. وأن ذلك يبدو خفيًا متكلفًا. ولنا أن نوازن بين بيتين فى المرثيتين لشوقى والمتنبى، قال المتنبى:

لك الله فى مفجوعة بحبيبها	قتيلة شوق غير ملحقها وصما

(١) المتنبى: ديوان المتنبى، ص ٤٥ بيروت ١٩٢٦م.

ويقول شوقى معارضًا:

لك الله مطعونة بقنا النوى شهيدة حرب لم تقارف لها إثما

وأوثر أن تكون الجدة مفجوعة بحبيبها على أن تكون الأم مطعونة بقنا النوى، كما يعجبنى أن تكون الجدة قتيلة شوق، وإن شوقها هذا شوق عفيف لأنها تشتاق حفيدها ولا تشتاق حبيبها، وذاك أخلق بتلك العجوز.

أما إن كان شوقى يريد أن يجعل أمه شهيدة تلك الحرب التى لم تكن سببًا فى نشوبها فهذا معنى بعيد ولا يرسم صورة جلية لغرض الشاعر الذى يريد أن يقول إنها ماتت حزنًا على فراق ولدها الذى كانت الحرب سببًا فى مفارقته لها.

ونزيد ذلك إيضاحًا لنقول: إن المتنبى كان على الحق حين قال أنه تسبب فى موت جدته برسالته التى كتبها إليها من حيث أراد أن يسرها فقتلها بسرورها، وهذا واقع الحال.

أما شوقى فلا وجه لذكره تلك الحرب التى قتلت أمه.

ومعارضة شوقى للمتنبى فى الرثاء تدل على أن شوقى كان يختزن فى ذاكرته شعر العرب كافة فى منفاه، وربما شاء أن يجد مهربًا من وحشته التى رانت على قلبه وهو فى منفاه، وشاءأن يأنس بشعراءالعرب بخياله وهو فى أرض لم يبق فيها لشعراء العرب ولا العرب من وجود.

ولشوقى أندلسية سينية وفى هذه القصيدة يوفى شوقى الأندلس حقها عليه من التطواف بين آثار العرب فيها ليتصدى لوصفها وتمجيد أصحابها، وقصيدة شوقى تلك عارض بها البحترى فى قصيدة له مأثورة، وصف فيها إيوان كسرى. لقد وصف شوقى قصر الحمراء متأثرًا خطا البحترى فى وصف إيوان كسرى، وقمين بالذكر أن شوقى كان شديد التأثر بالبحترى منذ طويل زمان وكان مأموله أن يكون لشعره ديباجة البحترى، وبين شوقى والبحترى وجه شبه فى أنهما جميعًا كانت لهما العناية بالأدب العربى فقد ألف البحترى كتابًا بعنوان «معانى الشعر»، وله كتابٌ آخر فى الحماسة، وشوقى وإن لم يصنف كتبًا فى الآداب إلا أنه يطلع على الأدب واسع الاطلاع[١].

ونستدرك على قول هذا المؤلف موضحين أن شوقى ألف كتابًا فى النثر الفنى أسماه «أسواق الذهب»، كما ألف مسرحية «أميرة الأندلس» إضافة إلى كثير من المسرحيات المنظومة، وهذا يعد أدبًا بمفهومه فى العصر الحاضر، وإن كنا لا نقتدر على التعريف بما أخرج البحترى لأننا لم نطلع على كتابيه وبذلك يكون البحترى وشوقى شاعرين مؤلفين فى الأدب. فجعل شوقى يقف بآثار العرب فى قرطبة وغرناطة رغبة منه أن ينبرى بالوصف لقصور الأمويين وبنى الأحمر. إن شوقى يبدأ قصيدته بقوله:

(١) د. زكى مبارك: *الموازنة بين الشعراء*، ص ١٢٤ *القاهرة* سنة ١٩٦٨م

اختلاف النهار والليل يُنسِي | اذكرا لى الصبا وأيام أنسى
وصفا لى ملاوة من شباب | صورت من تصورات ومس
عصفت كالصبا اللعوب ومرت | سنة حلوة ولذة خلس

ففى هذه الأبيات يفر شوقى من حاضره إلى ماضيه لأنه ساخط على واقع حاله، ولا يدرى ما سوف يتكشف عنه له الغيب فى الآجل أو العاجل، إنه لا يملك إلا أن يعيش شوقه وخياله فى الماضى فيذكر الليالى البيض والأيام الغر وغضارة الصبا ونشوة اللهو والصبوة واجدًا فى ذلك ما ينأى به عن تلك الآونة التى يعيشها متجرعًا غصص الأسى ملتاع القلب بالحنين، ويمضى به السياق بالحتم إلى ذكر مصر التى لا يطيق أن يصرف عن فؤاده لوعة الشوق إليها، ثم إنه يذكر وهو فى برشلونة السفن وهى تطلق صفيرها فيجد له فى نفسه صدىٍ، لأنه يريد لسفينة منها أن تحمله إلى مصر، وتلك تجربة تمر بغريب يشتاق العودة إلى وطنه ترقب السفن فى المرفأ وكأنه يبسط إليها رجاء حمله إلى وطنه، ثم يناجى السفينة التى يتعلق بها أمله لتحمله إلى مصر إلى أن يقول للسفينة:

نفسى مرجل وقلبى شراع | بهما فى الدموع سيرى وأرسى
واجعلى وجهك الفنار ومجرا | ك يد الثغر بين رمل ومكس
وطنى لو شغلت بالخلد عنه | نازعتنى إليه فى الخلد نفسى

ولم يحسن شوقى عرض صورة لنفسه حين شبه نفسه بمرجل لسفينة وقلبه بشراعها لأن وجه الشبه محجوب عن الفهم كما أنه لا يثير حسًا بالجمال، وما قلناه يمكن أن ينسحب على ما سلف من قول شوقى فى السفينة ولكن شوقى يمتد به الكلام ليعبر عن حنينه إلى وطنه فى كلام يطول وفيه يحسن أيما إحسان، كما يعلن عن ذلك السخط الذى ملأ رحاب نفسه على ما آل إليه الحال فى مصر، فيثير حفيظته أن يزعج عن مصر شريدًا طريدًا وهى داره ليسكنها غيره من الدخلاء كالإنجليز وغيرهم، وبذا يعبر عن وطنية صادقة ويتحين الفرصة لوصف هذا الوضع، ولا غرو فهو شاعر مصر الذى لا تفوته شاردة ولا واردة إذا حزب أمرًا ووقع حادث فيه الحاجة إلى إعلانه والتعبير عنه ثم يفيض فى وصف مصر على التفصيل. ولا نرى من حاجة عند وصفه لمصر ونيلها وآثارها، طالما كنا ندرس قصيدته من حيث كونها أندلسية فيها ذكر للأندلس وتعبير عن نفسية الشاعر فى منفاه، ويخرج من ذكر مصر ووصفها إلى ذكر الأندلس وآثارها ويصرح بأنه تذكر البحترى الذى وصف إيوان كسرى، أما هو فقد قام فى نفسه أن يقف على قصور العرب فى الأندلس فقال:

لم يرعنى سوى ثرى قرطبى — لمست فيه عبرة الدهر خمس

قرية لا تعد فى الأرض كانت — تمسك الأرض أن تميد وترسى

غشيت ساحل المحيط وغطت — لجة الروم من شراع وقلس

فتجلت لى القصور ومن فيـ — ـها من العزل فى منازل قعس

وكأنى بلغت للعلم بيتًا — فيه ما للعقول من كل درس

قدسًا فى البلاد شرقًا وغربًا — حجه القوم من فقيه وقسٍّ

وشاعرنا يشاهد ما يشاهد وبه يذكر ما يذكر فيستنطق تاريخ العرب فى تاريخ الأندلس ويبدى فرط إعجابه بما ازدهر من حضاراتهم الإسلامية، وينبه إلى ما عرف عنهم من شغفهم بشتى العلوم إلى حد أن جعلوا قرطبة وغيرها من مدنهم مثابة لأهل العلم يقدمون إليها من أرجاء الأرض لينهلوا ويغترفوا من علوم العرب فيها، فهو على صفة المؤرخ المحقق المدقق وسرده للحقائق له الرجحان على محاولته للبلاغة، والحقيقة فى كلامه أغلب على الخيال، إلا أنه إذا ذكر قصر الحمراء فى غرناطة تفجرت شاعريته لتنبثق منها صور بيانية رائعة تجعل منه وصافًا للآثار بمعنى الكلمة:

من لحمراء جللت بغبار الـ — ـدهر كالجرح بين برء ونكس

كسنا البرق لو محا الضوء لحظا — لمحتها العيون من طول قبس

حصن غرناطة ودار بنى الأحـ — ـمر من غافل ويقظان ندس

مشت الحادثات فى غرف الحمـ — ـراء مشى النعى فى دار عرس

عرصات تخلت الخيل عنها — واستراحت من احتراس وعس

لا ترى غير وافدين على التا — ريخ ساعين فى خشوع ونكس

نقلوا الطرف فى نضارة أس — من نقوش وفى عصارة ورس

وقباب من لازورد وتبر — كالربى الشم بين ظل وشمس

وترى مجلس السباع خلاء — مقفر القاع من ظباء وخنس

لا الثريا ولا جوارى الثريا — يتنزلن فيه أقمار إنس

مرمر قامت الأسود عليه — كلة الظفر لينات المجس

ولا وجه لإيراد أكثر من هذه الأبيات التى اختص بها شوقى قصر الحمراء، لأن كلامه آخذ بعضه برقاب بعض، وإذا خرج من وصف دخل على وصف آخر، وبذا تأتى له أن يعرض صورة واضحة المعالم لهذا القصر الذى لا تقع عينه فيه إلا على جميل يدعو إلى التفنن فى وصفه.

وصورة قصر الحمراء التى عرضها شوقى فى شعره تذكرنا بما قال علماء الدراسات الإسلامية عن غيره من قصور الأندلس، فقصور الأندلس كان معظمها من روائع العمارة

وآية فى العظمة والسعة وجمال العقود ودقـة الزخارف الجصية التى تكسو جدرانها، وتزين أعمدتها، وتيـجان تلك الأعمدة، وكانت أرضيتـها الفسيفساء ذات الألوان، وسـقوفها من الخشب المحفور الذى يزدان ببـديع النقوش. أما قصر الحمـراء فى مدينة غرناطة فليس من المبالغة أبدع القصور الإسلامية على الإطلاق[1].

إلا أن شوقـى وهو يقف على هذا القصـر كأنما يقف علـى طلل ولكن هذا الطلل ليس طللاً باليًا وقف عليه شعراء العرب من قبل، فما زالت فـيه مسحة من جمال وما أجمل أن يشبهها بجرح لم يندمل، ويقول إن الأيام تعاقبت عليه وعبثت به يد البلى فصار إلى الحال التى وقعت عليها عينه، فانفطر لها بالحزن قلبـه وعجب لصروف الزمان كيف غيرت الحال غيـر الحال، وصرح بأنه شـاهد القادمين من الجوابين الذين جـاءوا ليشاهدوا هذا القـصر، ويكحلوا العين من مظاهر الحسن فـيه إنه يقف معهم مـشاهدًا يشاركهم إعـجابهم، إلا أنه يختلف عنهم بما حز فى أغوار نفسه من ألم لما حاق بساكنى هذا القصر بعد ما تمزق ملكهم وهلك عنهم سلطانهم وذهبت ريحهم، فالحق قال، وعبـر عن شاعر عربى إذا وقف وقفته بذلك القصر، ما بد من أن يزرف دمـعة هى دمعة على طلل، كما قد يخـتلف عن جمهرة شعراء العربية القدامى فى وقوفـهم على الأطلال فى مطلع قصائدهم، لأن كثرتهم الكاثرة كانت تتحـزن وتتباكى متجـافية عن الحق مقلدة من سبـقها من الشعراء تقليـدًا ببغاويًا، ثم يقف شوقى على مسجد قرطبة ليصفه قائلاً:

ورقـيق من البـيوت عـتـيق	جاوز الألـف غيـر مذمـوم حرس
أثر مـن مـحـمـد وتراث	صـار للروح ذى الـولاء الأمس
مـرمـر تسـبح النـواظر فـيه	ويطول عـليهـا المدى فـتـرسٌ
وسـوارٍ كـأنـهـا فـى استـواء	ألفـات الوزير فى عـرض طرس
وكـأن الآيات فـى جـانبـيـه	ينـزلن من مـعـارج قـدس

فى هذه الأبيات يجـرى شوقى على عادته فى الوصف، فيصـف الشىء كما هو، وإذا شبـهه وضع المشبـه أمام المشبـه به وكفى، وقلما خلق مما تقع عـليه عينه جـديدًا مما خلقه خيالـه، وكأنما شاء أن يكون دقيـقًا فى الوصف لأن هذا المسجد حـقيق ولا شك بالوصف المفصل، لأن واصفـه لا يكاد يميز ما يستحق الذكـر والوصف مما لا يستحق ذلك، لأن كل ما فى المسـجد فيـه الحاجة إلى الوصف مـا دام الشاعر مـعجبًـا بما يرى ويصدقنا الشـعور والتعبير، فما قال شوقى فى وصف جامع قرطبة يعد مرجعًا أولى بمن يدرس تاريخ الإسلام وآثاره أن يدعم عليه ويستشهد به ويستمد منه.

---

(1) د. زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص ٣٠ الكويت.

وشوقى لا ينسى ولا يتناسى هول الفجيعة فى العروبة ولا الإسلام، فيذكر أن دولة العرب دالت فى الأندلس وأنهم طردوا منها شر طردة بعد ما رفعوا مشعل الحضارة فيها ليرثها بعدهم من كانوا أقل جدارة منهم بها وأضعف أخذًا بأسباب الحضارة بقوله:

خرج القَوم فى كتائب صم	عن حفاظ كموكب الدفن خرس
ركبوا بالبحار نعشًا وكانت	تحت آبائهم هى العرش أمس
رب بانٍ كهادم وجَموع	لِمُشِتٍّ ومحسن لمخس

وتلك هى الأبيات الأواخر من قصيدته العصماء التى تعد بحق وثيقة تاريخية ذات قيمة، لأن فيها سردًا لأحداث التاريخ، ووصفًا لمظاهر الحضارة، وتبيانًا لحضارة العرب كيف ظهرت أول ما ظهرت، وكيف بلغت نهايتها، وكان الفرق بعيدًا بين أول الأمر وآخره، ولا عجب فالأيام دول والدهر ذو غير. إن شوقى ساق التاريخ مساق العبرة والعظة فأحسن الإحسان كله وربط بين معانى هذه القصيدة فى فاتحتها وخاتمتها.

ومما يقتضى منا وقفة عنده ونظرة فيه أن شوقى بعد ما أطال فى وصف أندلس العرب وما عمرت به من مظاهر الحضارة يعرج على أسبانيا ليذكرها بكل جميل ويثنى الثناء على أهلها الذين أحسنوا وفادته وبذلوا له القرى، وهذا منه مما لا نقع عليه إلا فى الندرة، فقد عهدناه ينظم فى المناسبات العامة كلما وجد السبيل إلى معرفتها إلى حد أن جعله هذا منصرفًا عن نفسه إليها، أى أنه لا يتحدث عن نفسه حديثًا يحمل منه على محمل الجد، بل معظم حديثه عن غيره، مما يخرجه بعض الخروج عن زمرة الشعراء الغنائيين الذين لا يتحدثون إلا عن نوازعهم وخوالجهم وأخص ما يكون من شأنهم وهم على الدوام ينطقون عما يختلج فى قلوبهم هذا قصاراهم، ولكن شوقى فى أندلسيته تلك يقول:

يا ديارًا نزلت كالخلد ظلا	وجنى دانيا وسلسال أنس
لا تحس العيون فوق رباها	غير حور حلو المراشف لعس
كسيت أفرخى بظلك ريشًا	وربا فى رباك واشتد غرسى
هم بنو مصر لا الجميل لديهم	بمضاع ولا الضنيع بمنسى

لقد وصف جمال الطبيعة فى أسبانيا وجمال غوانيها، ولهذا الجمال حق عليه، بيد أنه يتحدث عن بنيه الذين صحبهم معه من مصر ونبه إلى أن مرباهم كان فى أسبانيا وأحسن فى تشبيههم بأفراخ نبت ريشهم فكساهم، ويقول عنهم أنهم بنو مصر الذين يشكرون لإسبانيا هذه الصنيعة ويذكرون لها هذا الجميل.

ولا شك أنه يتحدث عن خاص من شأن أسرته أثناء مقامه فى إسبانيا، وحديثه عن أسرته ينم عن حنوه على بنيه، وربما خطر بباله عند مقدمه إلى إسبانيا أنهم سوف يشقون بغربتهم فيها كأبيهم، أو أنه خاف الضياع عليهم لسبب أو لآخر إلا أنه بمرور الأيام أبدل

بهذا اليأس أمل ونعم بالطمأنينة عليهم بعد إذ كان مشفقًا شديد الإشفاق عليهم من مصير ينتظرهم فى أرض غير أرضهم.

إن شوقى فى قصيدته تلك عارض البحترى فى سينيته، ومعلوم أن المعارض يريد ليقيم قاطع الدلالة على أن له الدرجة على من يعارضه، فهو يساجله ليؤكد أن له السبق عليه.

ولكن من المستبعد أن تكون هذه النية هى التى انعقدت لشوقى والرغبة التى حركت شاعريته لأن شوقى ـ كما سبق القول لنا ـ كان مشغول الفكر بالتراث العربى، لا يستطيع نزوعًا عن الاستغراق فيه خصوصًا أثناء مقامه فى الأندلس الذى عرفنا عنه أنه كان فيه منطويًا على نفسه قلقًا يستعجل الأيام فى تعاقبها ليعود إلى مصر.

وقد وجد شوقى نفسه شبيهًا للبحترى حين وصف إيوان كسرى لأن الشاعرين فى حقيقة الحال يتشابهان فى الوقوف على آثار لأمجاد، كأنما يقولون:

تلك آثارنا تدل علينا ... فانظروا بعدنا إلى الآثار

إن شوقى وقف بالآثار الإسلامية وقفة سلفه (البحترى) بإيوان كسرى، وإيوان كسرى من تلك الأبنية التى أقامها الفرس الساسانيون الذين ازدهرت حضارتهم وكانت من أعظم حضارات العالم القديم ويسمى طاق كسرى، وما زالت بعض أطلاله ماثلة على مقربة من نهر دجلة، إنه مبنى بالحجر الأبيض وإيوانه الداخلى فتحت عليه ثمانية أبهاء وطاقاته على شكل نصف دائرة، ومقدم هذا الإيوان منقسم إلى ستة طوابق، ويعلو كل طابق طابقًا مقام على أعمدة. أما جدرانه فمزدانة بقماش نسج من خيوط الذهب فى جدرانه كوة ينبعث منها النور إلى الداخل. ولما عقد الخليفة المنصور العباسى عزمه على تشييد مدينة بغداد قام فى نفسه أن يهدم ديوان كسرى لاستخدام أنقاضه فى بناء مدينته غير أنه لم يحقق من ذلك مآربه(١).

وقد وصف الشاعر العربى أبو عبادة البحترى إيوان كسرى فى القرن الثالث للهجرة، وبهذا الوصف فتح فنًا جديدًا فى الشعر العربى وهو الوقوف على آثار الممالك التى دالت لتذكر المجيد من ماضيهم.

والشاعر فى وصفه للإيوان يتغنى بمدح ساكنيه من ملوك الفرس القدماء ويثنى عليهم كل الثناء مقرًا لهم بعظمتهم ورفعتهم وسؤددهم، وقد تلى تلو البحترى كثير من شعراء العربية والفارسية فوصفوا إيوان كسرى أو طاق كسرى وجروا معه فى عنان مما يؤيد أن البحترى له فضل السبق عليهم.

نظم البحترى سينيته تلك عقب مقتل المتوكل الخليفة العباسى ووزيره الفتح بن خاقان، وكان البحترى فى مجلس الخليفة حين قتل فغشى الحزن قلبه لمقتله، كما انصرفت الدنيا عنه بعد تقلبه فى أعطاف النعيم سنين عددا بمنادمته للمتوكل.

---

(١) عبد الله رازى همدانى : تاريخ إيران ، ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، طهران سنة ١٣١٧ هـ .

وقيل إن جفوة وقعت بين البحترى وبين ذوى قرباه فخرج إلى المدائن للنزهة لعل حزنه ينصرف عنه، وقيل إنه نظم سينيته بأمر من عظيم من عظماء الفرس فى بلاط العباسيين ويعنينا أن البحترى كان محزونًا وشاء أن يدفع ما يحزنه ووجد السبيل إلى التنفيس عما يجد بالخروج إلى المدائن متنزهًا، وهناك وقف بالإيوان فأخذ العجب منه كل مأخذ لثبات الإيوان على كر الدهور وتوالى العصور، ووقعت عينه منه على روعة للفن لا عهد له بمثلها مما حرك شاعريته بوصفه، وكان لصورة الإيوان موقعها فى نفسه، وانثالت أخبار الفرس على ذاكرته فهيأت له أسباب تمجيدهم، وقصيدة البحترى تلك، عروس شعره عامة ومثال لإجادته فى الوصف خاصة، وهو مجدد مبتدع كما سبق أن ذكرنا لأنه عدَّد مآثر الأمم السابقة واستدل من آثارهم على مآثرهم(١)، وقصيدة شوقى فى عشر ومائة بيت، أما قصيدة البحترى ففى ست وخمسين بيتًا، والبحترى يصرح بالسبب الذى جاء به إلى المدائن ومشاهدة إيوان كسرى فيقول:

ولقد رابنى بنو ابن عمى	بعد لين من جانبيه وأنس
وإذا جفت كنت حريًا	أن أرى غير مصبح حيث أمسى
حضرت رحلى الهموم فوجه	ت إلى أبيض المدائن عنسى
أتسلى عن الحظوظ وآسى	لمحل من آل ساسان درس

على هذا النحو الصريح الواضح يحدثنا البحترى عن خروجه إلى المدائن ومشاهدة إيوانها رغبة منه فى أن تتسلى همومه وغمومه، أما شوقى فما ذكر شيئًا من هذا ولكنه زار الحمراء أسوة بغيره من زوارها الذين يمضون لمشاهدة هذا القصر وغيره من آثار العرب فى الأندلس فما كانت له رغبة من الزيارة هى عين رغبة البحترى، ولما شاء شوقى أن يعارض البحترى أوردفى كلامه وقافية شعره مما أوردالبحترى مضطرًا إلى ذلك، خاصة أن القافية فى القصيدتين ضيقة ينحتها الشاعر نحتًا من ألفاظ غريبة غير مأنوسة وشوقى يتشبه بالبحترى فى بعض معانيه بل وفى ألفاظ غريبة غير مأنوسة وشوقى يتشبه بالبحترى فى بعض معانيه بل وفى ألفاظه مثال ذلك قول البحترى.

والمنايا مواثل وأنو شير	وان يزجى الصفوف تحت الدرفس

فهو يصف كسرى أنو شيروان وهو يقود جندًا كموج البحر وهو تحت الدرفس، أى العلم، والكلمة فارسية معربة، ويقول شوقى:

وعلى الجمعة الجلالة والنا	صر نور الخميس الدرفس

فالبحترى أدق تعبيرًا وأصدق تصويرًا فى وصفه كسرى تحت علمه يقود جحافله، أما شوقى فتشبيهه للناصر بنور الخميس تحت العلم وهو محارب فمحجوب عن الفهم يتأبى

(١) عبد السلام فهمى : ديوان المدائن بين البحترى والخاقانى ص ٧ ، ٢٧ ـ جدة سنة ١٩٨٣م .

على دقة التصـور، وواضح كل الوضوح أن شوقى إنما شاء تقليداً للبحـترى فى هذا البيت ويبدو البحترى أعظم إعجابًا بهذا الأثر الباقى من آثار الفرس، لأنه يبدو أنه زار الإيوان فى وقت كانت معالمه ما زالت على وضوح جمالها فيقول فى وصف ما رأى:

تصف العين أنهم جدّ أحيا ... ء لهـم بينهـم إشـارة خرس

يغتلى فيهم ارتيابى حتى ... تتقـراهـم يـداى بلمـس

وجميل من البحترى أن يصف ما رآه في الإيوان من صور للآدميين وهم يتحدثون إلا أنه لم يسمع كلامـهم فكأنهم خرس، كما أنه لا يدرى أمن الأحـياء هم أم من الموتى حتى يهم بلمسـهم تعرفًا للحـقيقـة، وشوقى يتأسى بالبحترى فى الوصف وإن كـان الموصوف مختلفًا. ويبدو أن الإيوان كان يحوى تصاوير وتهاويل لم يكن لها وجود فى قصر الحمراء، وأن قصر الحمراء كانت فيه زخـارف، وهذا ما حمل البحـترى على القول بأنه ظن أن ما وقعت عينه عليهم أحياء لا على صور لهمْ، والبحترى يبدو أشد حزنًا على ضياع ملك قوم من الفرس ليسوا من أبناء دينه ولا أبناء جنسه لأنه يقول:

عمـرت للسـرور دهـرًا فصارت ... للتعـزى رباعـهـم والتأسـى

فـلـهـا أن أعـينـهــا بـدمـوع ... موقفـات على الصبابة حبسـى

ذاك عـندى وليـس الـداردارى ... باقتراب منها، ولا الجنس جنسى

ولكن شوقى لا يبلغ مبلغ البحـترى فى التفجع على ممدوحيه، فتفجـع البحترى عليهم بقدر مدحه وتمجيده لهم فى كلام طويل.

والبحترى يعزو ضياع ملك الأكاسرة الذى يشهد على عظمته قصرهم إلى الفلك الدوار الذى دارت عليه نجـوم سعده، ولكن سرعـان ما أمست نجـوم نحس فكأن الفرس لم يكن لهم يد فيما آل إليه حالهم وما أصيب به قصرهم على حين يقول شوقى:

إمـرة الناس همة لا تأتى ... لجبان ولا تسنًّى لجبس

وإذا ما أصاب بنيان قـوم ... وهى خُلقٍ فإنه وهى أس

وكأنه بمثل قوله هذا لا يبـرئ أمراء الأندلس من تسببهم فى ضيـاع ملكهم، فمعلوم أن ملكهم ضاع بسـبب ما وقع بين أمرائهم من تناحـر وتنافر فلانت قناتهم أمـام عدوهم. إنه يقف هنا موقف المؤرخ غيـر المتحيز فيـشير إلى الحقيقـة التاريخية، وكان يسع البـحترى أن يشير إلى شبه هذا.

ونقف عند هذه النقطة لنقول ما قاله المستشـرق الإيطالى كايتانى: إن العرب حين فتحوا فارس وجدوا كل الفوضى السياسية والإدارية وضعف وسائل الدفاع القوية، وكانت مقاومة الفرس للزحف العربى جـد ضعيفة وفى معركـة القادسية التى قررت مصـير دولة الأكاسرة كان العـرب فى سبعة آلاف مقـاتل لا يزيدون، أما الفرس فكان عـددهم يزيد على ضعف

عدد العرب، ولو كانت العرب غزت فارس قبل ذلك بنحو قرن مثلاً لتمكنت جيوش أنو شيروان من رد عاديتها وتغير مجرى التاريخ كلية(١)، تلك هي الحقيقة التاريخية الخاصة بالفرس التي أغفل ذكرها البحتري لأنه إنما مدح الفرس في سينيته وبالغ في مدحهم فكان متوقع منه أن يغفل ذكر هذا من شأنهم، وفي هذا يختلف شوقي عن البحتري.

وجميل من البحتري في وصفه للقصر أن يقول في وصف الإيوان على الحال التي شاهده فيها فقال:

فهو يبدي تجلدًا وعليه	كلكل من كلاكل الدهر مرسي
لم يعبه أن بُزَّ من بسط الديـ	ـباج واستل ستور الدمقس

ومن الباحثين من قال إن الإيوان أصبح وقد استلت منه ستور الدمقس وبسط الديباج تشبيهًا بالغادة الحسناء نزع عنها البؤس ما كانت تملك من الثياب فأضحت متجردة تدعوك بالرحمة حينًا وتغريك بالفتون أحيانًا، وهذا ما نفهمه من قول البحتري(٢).

ونحن لا نفهم من تشبيه البحتري ما فهم هذا المؤلف، بل نفهم أن الشاعر معتز فخور به يربأ به أن يكون قد ذُل بعد عز لأن سدوله وبسطه نزعت منه على تعاقب الأيام ويقول إن هذا لا يضره من شيء ولا يعيبه في شيء، أما أن يقال إن البحتري شبهه بامرأة تعرت من ثيابها لشدة فقرها فكانت فتنة لأعين الناظرين فمثل هذا التصور والفهم بعيد ولا وجه للشبه بين هذا القصر الشامخ الأشم وبين تلك المتجردة.

ومهما يكن من شيء فلكل شأنه ودأبه في التصور والتفهم والتذوق.

و إذا وازنا بين شوقي والبحتري في وصف وتشبيه قلنا إن البحتري يقول في وصف رفات الإيوان:

مشمخر تعلو له شرفات	رفعت في رءوس رضوى وقدس
لابسات من البياض فما تُبـ	ـصِر منها إلا فلائل برس

ويقول شوقي في وصف حصن غرناطة:

حصن غرناطة ودار بني الأحـ	ـمر من غافل ويقظان ندس
جلل الثلج دونها رأس (شيري)	فبدا منه في عصائب برس
سرمد شيبه ولم أر شيبًا	قبله يرجئ البقاء وينسي

فالبحتري يصف بياض الشرفات ويتخيلها لابسة غلائل من قطن أبيض، أما شوقي فربما زار الحمراءفي شتاء من أشتية إسبانيا فيها هبوط للثلج، ويصف الثلج في بياضه بعصائب من قطن، إلا أنه تجاوز هذا القطن إلى تمثله لرأس علاه مشيب، ويحسن أيما إحسان حين

(1) Caetani : Caure della decadenzq dell ' impero sassanido pp. 27 - 28 Roma 1907) .

(٢) د . زكي مبارك : الموازنة بين الشعراء، ص ١٧١ القاهرة سنة ١٩٧٣م .

يتخيل أن هذا الشيب شيب سرمدى، إلا أنه شيب عجب لأنه شيب لا ينتهى بصاحبه إلى ممات محتوم.

ووصف البحترى لإيوان كسرى لا بد مذكرنا بوصف هذا الإيوان فى الشعر الفارسى فقد وصفه شاعر من شعراء القرن السادس الهجرى يسمى خاقانى، وهو من أشهر شعراء الفرس الذين قَصّدوا القصيد ومدحوا وبلغوا الغاية فى المدح وكان شعرهم دقيق المعنى، مهجور اللفظ، مثقلاً بالصنعة، يتضمن مصطلحات وإشارات إلى علوم وفنون لا يحيط بشيء من علمها إلا قلة ممن توفروا على البحث والدرس. وله منظومة نظمها لخروجه لزيارة بيت الله بعنوان «تحفة العراقيين»[1] ويعنينا من أمر خاقانى أن الرجل كان محسدًا يضمر له حساده الكيد والشر فسعوا به إلى مولاه شيروان شاه الذى غضب عليه وفرض عليه ألا يزايل مدينة شيروان، مما جعله يعتزل الناس وينطوى على أساه، خاصة بعد أن رماه الدهر بالأرزاء، فمضى ولده فى ريِّق الشباب، كما عاجلت المنية زوجته حزنًا وكمدًا على فقيدها. فكان الشاعر فى هذا كله فى هم واصب، فقام فى نفسه أن يؤدى فريضة الحج لينفس الله عنه كربه ويخمد من جذوة حزنه، وفى طريقه إلى الحج عرج على بغداد وبعد أن أدى مناسك الحج قفل راجعًا، وفى طريق عودته عرج على إيوان كسرى. وعند هذا الحد من خبره نجد وجهًا للشبه بينه وبين البحترى الذى خرج محزونًا ملتمسًا تخفيفًا للحزن عن قلبه. ولكن البحترى شاء أن يعزى نفسه بالفرجة، أما خاقانى فشاء أن يجد برد العزاءلقلبه المشبوب بزيارة بيت الله داعيًا ربه أن يخفف عنه بلواه. وقف الخاقانى على الإيوان وقد أخذ العجب منه مأخذه لعظمة ما رأى كما عجب لصرف الزمان الذى يبدل الأوضاع ويعكس الآيات فشعر بوحشة تفعم قلبه كما أخذ مما رأى عظة، وعبرة، وذكر أن هذه الدنيا قليل خيرها كثير شرها وكل ما فيها من بهجة ورواء هو الغرور وهو إلى فناء. وشاء أن يشرك معه دجلة فى حزنه على الإيوان، فيقول:

«اعتبر يا قلب ولترمق بنظرة، واتخذ من إيوان المدائن مرآة للعبرة، وفى طريق دجلة لتكن بالمدائن وقفتك، وفى ثرى المدائن لتكن دجلة أخرى دمعتك. دجلة تبكى كأن ألف دجلة تبكى دمًا، من حر دمعها ترى العين ضرما. لدجلة كبد من حسرة تحرقت، أَسَمِعْتَ قط بمياه فيها النيران أوقدت؟!»[2].

---

(1) نشرت بعناية يحيى قريب فى تهران (١٣٥٧ هـ).

(2) هان اى دل عبرت بين ازديده نظر كن هان — ايوان مداين را آيينهء عبرت دان

يك ره ره دجله منزل بمداين كن — وزديده دوم دجله نزد خاك مداين ران

خود دجله جنان گريد صد دجله خون گوئى — كزگر مى خونابش آتش چكداز مژگان

ازآتش حسرت بين بريان جگر دجله — خوب آب شنيدستى كاآتش كندش بريان؟

تلك هى مقدمة القصيدة، والشاعر يمهد لقصيدته جريًا على عادة شعراء الفارسية الذين ينظمون الطوال من المدائح بطائفة من الأبيات يسمونها التشبيب، والتشبيب كلمة عربية وهى الغزل والحديث عن النساء لكنها فى الفارسية مصطلح عند شعراء الفرس يطلق على الأبيات التى يمهدون بها لقصائدهم قبل أن يدخلوا على الغرض من نظمها. وقد تكون هذه الأبيات فى الغزل أو فى وصف مجالس الأنس والشراب، أو فى وصف محاسن الطبيعة وهى تبتسم فى الربيع، أو وصف النجوم فى مسالكها والتحدث عن شموسها وأهلتها وبدورها، وهذا يقابل ما ألف شعراء العربية من وقوف على الأطلال، وبكاء الدمن، السبب فى ذلك راجع إلى اختلاف البيئة العربية عن البيئة الفارسية، إن خاقانى يجمع بين وصف الطبيعة - لأنه وصف دجلة - والتعبير عما يستفاد من عظة وعبرة من الوقوف على الإيوان، إلا أنه يريد ليشرك دجلة أو الطبيعة من حوله معه فى حزنه، لأنه يتمثلها إنسان يشاكيه ويباكيه ويواسيه، وهنا نلمح واضح الفرق بين الشاعر العربى والفارسى.

لقد قال البحترى إنه بكى على ساكنى هذا الإيوان الذين نكبهم الدهر وغدرت بهم صروفه وحق له أن يبكى وإن كان بكى على الحقيقة فالبكاء متوقع من كل عين، إلا أن خاقانى يجرد من دجلة إنسانًا محزونًا بكاء، وبذا يوضح الفرق بين الخيال العربى والخيال الفارسى، فالعربى يتخيل حقيقة تقع عليها العين وقد يفسرها ويؤكدها حين يشبهها بمثلها أو قريب مما يشترك معها فى صفتها، أما الشاعر الفارسى فيخلق جديدًا على غير مثال، ويوجد جديدًا من عناصر يجمعها لتشكيله خلقًا جديدًا. إن هذا الشاعر تتزاحم على مخيلته الصور ولكنه يجعلها فى الواقع لا فى الخيال، إنه يريد لدجلة أن تبكى ويخلق من دموعها ألف دجلة، ويريد للبكاء أن يكون نارًا وهذه النار تحرق ماء دجلة وهذا كله خلق جديد لم نصادفه عند البحترى، ويدخل على وصف الإيوان فيصف شرفته كما سبق أن وصف البحترى شرفته فهو يقول إن هذه الشرفات ذاهبة فى السماء وهى بيض فكأن عليها غلائل من قطن أبيض. أما خاقانى فيتمثل كل شرفة نصيحًا ينصح ويعظ ويحث من يشاهد تلك الشرفة أن يلقى السمع، وينتصح لأن كلامها عين الحكمة التى تدعو إلى ما فيه تحصيل الخير وتجنب الشر، إنه يجعلها تنصح قائلة إنها من تراب، وهذا التراب من ترابك، كما يريد لها أن تجعل من تنصحه يبكى عليها مما آلت إليه حالتها والشاعر ليس متخيلاً ولا متعجبًا ولا معجبًا وكفى، ولكنه إلى ذلك يتفكر ويتدبر ويعظ نفسه بنفسه ويتذكر ما سوف تتكشف عنه الأيام لكل إنسان وكل بنيان، ويحزنه ذلك كل الحزن لأنه يوقن بأن الدنيا حتى إذا سيقت إلى الإنسان عفوًا، فإن مصير ذلك إلى الزوال، والبحترى، محزان ولا ريب إلا أنه لا يبلغ مبلغ خاقانى فى حزنه الذى يقرنه بالعظة والعبرة فليس يكفى أن يثير الحزن مشهد تقع عليه العين، بل من الخير أن يتعظ هذا المشاهد، وبذا تتوافر الفائدة من مشاهدة

ما يرى وتحرك فى نفسه ما كان ساكنًا وتنبهه إلى ما كان عنه غافلاً يقول خاقانى: «ناد الإيوان بصوت دمعك فى الأحيان، علَّ جوابًا منه أن يبلغ سمع الجنان. أيضحكك أن عينى هنا لا تجف، اضحك ليكن ضحكك من عين لا تزرف، هو ذا الإيوان الذى زانته صور الرجال، وتراب جدرانه متحف بديع الجمال، ولسوف تقول أين مضى أصحاب التيجان، إنهم فى جوف الثرى إلى آخر الزمان، يا خاقانى استجد العبرة من هذا الإيوان حتى يستجدى من بابه بعد الخاقان»(١).

فخاقانى يردد كلمة اتعظ أو انتبه مما يستفاد منه أنه شديد الرغبة فى التعبير عما يختلج فى نفسه ويجول فى عقله، إنه شاعر حكيم ما فى ذلك ريب، فجمهرة شعراء الفرس القدامى قائلون فى الحكمة ويتحينون كل مقام ومناسبة للقول فيها مما جعل كثيرًا منهم حكماء أكثر منهم شعراء إن خاقانى مسرف فى جزعه وإرسال دمعه، وذلك مردود فى الأغلب إلى أنه شاء أن يمجد أسلافه الفرس فعظم الفجيعة فيهم وبالغ فى وصف ما حاق بهم، وبذلك يختلف عن البحترى الذى نبه إلى أنه توجع للفرس وإن لم يكونوا من أبناء جنسه، ويمضى خاقانى ليمجد ملوك الفرس، فيحشدهم حشدًا فى كلامه ويغمرهم بكل مظاهر العظمة وأسباب المجد، لقد ذكر طائفة منهم بأسمائهم وأجرى عليهم صفاتهم وتحدث عن مآثرهم وكأننا به شاعرًا مؤرخًا يشبه شعراء الفرس الذين نظموا تواريخ ملوكهم ووصفوا مغامرات أبطالهم وقد امتلأت نفوسهم فخرًا بهم وتغنوا بمحامدهم ومناقبهم وبينوا كيف انطوت الأرض تحت سلطانهم وعنت لهم حياة الملوك فى أكناف الأرض ذات الطول والعرض، ويذيل كلامه عن الملوك معرِّضًا بمولاه الأمير الذى عرفنا عنه أنه غضب عليه فى شىء فحظر عليه مزايلة مدينة شيروان إلى أن خرج للحج وكان ما كان من مروره بالإيوان.

إنه يريد لمولاه الأمير أن يتعظ ويخفف من غلوائه ولا يتكبر ولا يتجبر.

إنه يذكر نعيق البوم فى هذا الإيوان بعد تغريد البلابل، وكأنما يريد ليقول إنه لم يعجب للبوم والبلابل وهى فى شأنها لأن البوم تنعق فى الأطلال الخربة، أما البلابل فتغرد فى خمائل البساتين، إنه يريد أن يسوى بين هذه وتلك فى حزنها على الإيوان، وكأنما يذكرنا بالخيام الذى يقول فى إحدى رباعياته (إن ذلك القصر كان يناطح الفلك، على عتبته عفر الجبين كل ملك، رأينا على طنفه فاختة تنوح وتندب، وحكاية صوتها أين ذهبوا أين

---

(١) گه گه بزبان اشك آوازده ايوان را   تابوكه بگوش دل باسخ بشنوى ازايوان
اينست هان ايوان كزنقش رخ مردم   خاك دراو بودى ديوار نگارستان
كفتى كه : كجار فتند آن تاجورن ؟ اينك   ازايشان شكم خاكست أبستن جاويدان
خاقانى ازين دركه دريوزهء عبرت كن   تا ازدراو زين پس دريوزهء كندخاقان

ذهبوا)[1]، وبعد أن رأينا الفوارق بين قصيدة البحترى والخاقانى نقول إن خاقانى ظاهر التأثر بالبحترى، ولا عجب فخاقانى كغيره من شعراء الفرس القدامى متضلع من العربية واسع الاطلاع على شعرها. وخاقانى والبحترى وكذلك شوقى - الذى عارض البحترى وإن خالفه فى أشياء - هؤلاء الشعراء جميعًا يشتركون فى أن قصائدهم تلك من عيون شعرهم وهم بها من المشاهير.

والقول بعد ذلك على موشح صقر قريش لشوقى، وقد عارض به موشحًا لابن الخطيب مطلعه:

جادك الغيث إذا الغيث همى	يا زمان الوصل بالأندلس
لم يكن وصلك إلا حلما	فى الكرى أو خلسة المختلس

فابن الخطيب يتوق إلى زمان الوصل فى الأندلس، ويذكر أيامه المواضى وعيشه الرغيد وهو يتملى الجمال وينعم بالوصال، ولكن شوقى يقول:

من لنضو يتنزى ألمًا	برح الشوق به فى الغلس
حن للبان وناجى العلما	أين شرق الأرض من أندلس

فشوقى فى واقع أمره لا يحن إلى أيام وصل له فى الأندلس، بل إن الأمر على النقيض لأنه كابد ما كابد من آلام الغربة أثناء مقامه فى الأندلس، وكان مطوى الفؤاد على الكمد لا يهنأ له عيش ولا يقر له مضجع لأنه كان دائم الحنين إلى مصر التى يصرح بقوله أين مصر فى شرقها من الأندلس فى غربها. فشوقى أعجبه جمال هذا الموشح وما فيه إيقاع وتنغيم فأخذ عنه مبناه ولم يأخذ معناه. كما رأى أن يحكى قصة عبد الرحمن الداخل، والظن أن شوقى رأى وجهًا للشبه بينه وبين هذا الأمير العربى المغامر فكل منهما أزعج عن وطنه، وكل منهما شاعر يحن حنينه إلى وطنه البعيد البعيد، إن شوقى يشبهه بذلك البلبل المحزان الذى يترنم فى عذب الأغاريد إلا أن حزنه فى القلب مكتمن، إنه يصيب صفة هذا البلبل وقد شبه به عبد الرحمن الداخل أو صقر قريش، إنه يتخيله مفارقًا لوطنه وهو على الدوام إليه فى شوق وتوق، ويصرح بأنه شبه هذا البلبل وشبه صقر قريش فيناجيه قائلاً:

قلت لليل والليل عواد	من أخو البث فقال ابن فراق
قل ما واديه قال الشجو واد	ليس فيه من حجاز أو عراق
قلت لكن جفنه غير جواد	قال شر الدمع ما ليس يراق
ناح إذ جفناى فى أسر نجوم	رسفا فى السهد والدمع طليق
أيها الصارخ من بحر الهموم	ما عسى يغنى غريق عن غريق
إن هذا السهم لى منه كلوم	كلنا نازح أيك وفريق
قلب الدنيا تجدها قسما	صرفت من أنعم أو أبؤس

(١) اين قصر كه برچرخ همى زد بهلو | بر دركه او شاهان نهادندرو
ديديم بركنكره اش فاخته اى | بنشست همى كفت كوكو كوكو

ونلحظ أن شوقى لم يصرح تصريحًا واضحًا فى سرده لسيرة صقر قريش وذلك فى أول الموشح لأنه أطال فى تشبيهه بالبلبل واستغرق وصف البلبل طائفة كبيرة فى موشحه. وذلك أنه شاء أن يشبه نفسه به وأفضى به السياق إلى أن يجعله مثله صارخًا من بحر الهموم كأنما يطلب منه الغوث، وشوقى فى غربته ومحنته غريق كمثله لا يقدر على شىء ولا يستطيع أن يمد إليه يدًا تنتشله من لجة محنته الغامرة. إن شوقى بمثل هذا من قوله يقنعنا بأنه لم يعدم الغنائية كما قال عنه الأكثرون، ولكنه شغل عنها ولولا ذلك لكان له فى الشعر الغنائى روائع كما له فى شعر المناسبات، إن شوقى بعد أن حدثنا عن قلبه المعذب المحزون فى الأندلس وذكرنا أنه يشبه البلبل مريدًا به صقر قريش يجد نفسه فى ضرورة أن يلتفت إلى شباب مصر ليبذل لهم النصح ويلفتهم إلى أن ينظروا إلى أمير الأندلس نظرتهم إلى من يرون فيه أحسن أسوة لأنه بلغ الكمال، وكان حقًا مثلاً أمثل للرجال، كان لشوقى فى مثل هذا من قوله نزعة تعليمية أو إصلاحية للشباب فكره لهم أن يستيئسوا أو يتقاعسوا وحرك فيهم حميتهم بما ألمح إليه من خبر عبد الرحمن الداخل. ولعله لم يغب عنه حال الشباب فى مصر فى عهد الاستعمار وأنهم بيتوا العزم على رفع الظلم عن كاهلهم والأخذ على يد ظالمهم وخلع ربقته عن عنقهم وخاصة أن شوقى نفسه كان من ضحايا هذا الظلم الذى نأى به عن وطنه:

فى كتاب الفخر للداخل باب	لم يلجه من بين الملك أمير
فى الشموس الزهر بالشام انتمى	ونمى الأقمار بالأندلس
فعد الشرق عليهم مأتما	وانثنى الغرب بهم فى عرس
ذلك الداخل لاقى مظلمات	لم يكن يأمل منها مخرجا
قد تولى عزه وانصرما	فمضى من غده لم ييأس
رام بالمغرب ملكًا فرمى	أبعد الغمر وأقصى اليبس

إنه يتحدث إلى شباب مصر ومصر لم تغب عن باله، عن سيرة هذا العظيم الذى تأتى له أن يولى هاربًا من الشام ويولى وجهه شطر الأندلس ليقيم فيها ملكًا عضودًا، وكان هذا منه معجزة وخارقة وقلما تأتى لغيره مثل ما تأتى له بفضل قوة عزمه وصلابة عوده وصموده أمام الملمات، واختصه التاريخ بصفحات من كتابه مشرقات بالمجد والفخار، إنه فى الأندلس يذكر صاحب الأندلس هذا ويتحف شباب مصر بطرف من سيرته ليجدوا فيه الأسوة، وهذا ما قد يكون أمارة من أمارات تدل على أنه كان شاعر القومية المصرية.

ثم يوالى شوقى سرد سيرة صقر قريش:

بنيت من خلق دولته	قد يشيد الدول الشم الخلق
وإذا الأخلاق كانت سلما	نالت النجم يد الملتمس
أى ملك من بنايات الهمم	أسس الداخل فى الغرب وشاد
سلب العز بشرق فرمى	جانب الغرب لعز أقعس
وإذا الخير لعبد قسمها	سنح السعد له فى النحس

والشاعر بعد ذلك ينحو منحى آخر، لأنه يقف منا موقف الحكيم الذى يعظ من يعلمهم الحكمة ويوجه سلوكهم إلى ما ينفعهم، وبذلك يتقلب موشحه فى كثير من الأغراض والمعانى، فضلاً عن كونه وثيقة تاريخية ذات أهمية. إنه بذلك يشبه بعض الشبه قصيدة الخاقانى فى إيوان كسرى كما أن فيه شبهًا من سينية البحترى، فهؤلاء الشعراء ثلاثتهم يقفون موقف المشاهد من ملك عظيم شاهدوا آثاره فبهرتهم وحركت فيهم شاعريتهم، إلا أنهم توجعوا لأصحاب هذا الملك بعد أن دالت دولتهم وسوى الزمان معظم آثارهم بالأرض هدمًا، إلا أن ما تبقى منها شاهد على عظمتهم لا يزال، إن شوقى يشبه البحترى وخاقانى حين يشير إلى أن الأندلس كانت تشاهد فيها حو الدمى فاتنات بالشفاه اللعس، ناقلات فى العبير أقدامهن واطئات فى حبير السندس[1]، إلا أن شوقى أرق ذوقًا من صاحبيه العربى والفارسى فى تذكر من سكن القصور لأنه وصف محاسن الملاح المترفات وأشار إلى أنهن كن ينقلن خطاهن فى العنبر مذكرًا بذلك ما كان من أمر المعتمد الذى تيمته جاريته الرميكية ورغبت إليه أن تمشى فى الوحل حين شاهدت بعض القرويات، وأرادت أن تصنع مثلهن فى تيه ودلال، فما كان منه إلا أن أمر أن تفرش لها الأرض عنبرًا لتمشى فيه بدلاً من الوحل، وتلك غاية الغايات فى ترف الملوك وتدلل نساء جلسن على عرش الجمال على أصحاب العروش والتيجان، ثم أراد لمن يتلقى عنه أن يأخذ من الدنيا بليغ العظة قد تجلت فى بليغ الكلم.

ولشوقى قصيدة بائية ألقاها فى اجتماع رجال التموين عام ١٩٢٠م بعد عوده من منفاه فى إسبانيا، وفيها أشاد بالأندلس وشكر لها جميلها وصور عودته منها، كما وصف استقبال الشباب له فى محطة القاهرة، ولنا أن نلحقها بأندلسياته[2].

وعنوانها فى الجزء الأول من شوقياته «بعد المنفى» وإذا أمعنا النظر فى هذه القصيدة استبان لنا أن شوقى تحزن لفراق الأندلس، أى تكلف الحزن، فقد عرفناه فيها شارد الفكر كاسف البال منطويًا على نفسه قلقًا شديد القلق يكابد الشوق والحنين إلى مصر، ولكن

(١) أحمد شوقى : الشوقيات، ص ٢٢١ ج٢ القاهرة .

(٢) د . صالح الأشتر : أندلسيات شوقى، ص ١٥٤ دمشق سنة ١٩٥٩م .

فرحته بعودته إلى مصر هى التى جعلته يتكلف فراق الأندلس ففرحة التلاقى هى التى أشعرته بحزنه للفراق، هذا ما نستخلصه، إنه أشبه شيء بمن انطلق من سجن ظل فيه حبيسًا أمدًا طويلاً ولما فرج الله كربه، صورت له فرحته أنه أمن شرًا فزاد عن فكره ما لقى من عنت ومضض وعذاب، وغشى فرح اليوم حزن الأمس فجعله فى خبر كان، وطاب للمتحرر المنطلق أن يذكره ولكن سروره طغى على ما كان من أساه.

إن شوقى يذكر أيامه فى الأندلس كأنه يأسف عليها أو أنه يقف على طلل دارس طامس وقد وجد بديلاً منه دارًا تجمعه بمن يحب. إن هذا من شأنه يتجلى فى قوله:

شكرت الفُلك يوم حويت رحلى	فيالمفارق شكر الغرابا

إنه عجب لأنه شكر السفينة وهذه السفينة هى التى جعلته يفارق الأندلس، فكأنها غراب البين الذى يفرق الأحبة فحقيقة الحال أن فراق شوقى فراق غير وامق، يقول شوقى:

نثرت الدمع فى الدمن البوالى	كنظمى فى كواعبها الشبابا
وقفت بها كما شاءت وشاءوا	وقوفًا علم الصبر الذهابا
لها حق وللأحباب حق	رشفت وصالهم فيها حبابا
ومن شكر المناجم محسنات	إذا التبر انجلى شكر الترابا

تلك هى نفسية شوقى فى انقباضها وانبساطها كما تلوح من كلامه الذى يصدقنا فيه التعبير عن خفقة قلبه بفرحة العودة إلى مصر بعد إذ فارق الأندلس.

وشوقى لا ينسى مقامه فى الأندلس ويرى من حق الأندلس عليه أن يتغنًى بمجد العرب فيها :

أحق كنت للزهراء ساحا	وكنت لساكن الزاهى رحبا
ولم تك جور أبهى منك وردًا	ولم تك بابل أشهى شرابا
وأن المجد فى الدنيا رحيق	إذا طال الزمان عليه طابا
أولئك أمة ضربوا المعالى	بمشرقها ومغربها قبابا
جرى كدرًا لهم صفو الليالى	وغاية كل صفو أن يشابا

ولربما أراد شوقى أن يلقى على سمع من يتلقون عنه أن نفيه إلى الأندلس لم يضره من شيء ورغبته أن يقنع من كانوا سببًا فى نفيه أو من كانوا من حساده أن شماتتهم به رعونة وحماقة وفساد عقل، وأن يبين أن السهم الذى رشق غير ذى ألم ولم يصب منه مقتلاً، ولعله يتصنع أن يوهمهم أن منفاه كان جنة الله فى أرضه، ولذلك فلم يبلغوا منه مبلغًا، ويخرج شوقى من كل هذا ليدخل على ما هو منقطع الصلة عن الأندلس، لأنه يتحدث عن عودته إلى مصر ويتجه بالكلام إلى شباب مصر الذين تلقوه بالحفاوة والإجلال والترحيب، مما تبين منه أنهم كانوا على يقين من أنه نفى واشتد

أسفهم على نفيه وأبعده عنهم وعن مصر قوم من الظالمين. وهذا كله يفسر قصة نفيه إلى الأندلس، وهذا الغرض الذى انتقل إليه شوقى خارج عن المجال الذى ندير فيه كلامنا عن أندلسياته، وما دام شوقى ممن رثوا الأندلس فى غير أندلسية من أندلسياته، فلا ضير أن ننظر فى رثاء الأندلس كما جادت به قريحة بعض شعراء العرب من القدماء والمعاصرين، ولعلنا بذلك نبلغ المنتهى فى دراسة ما قيل من شعر فى الأندلس كما أن ذلك يبين فروقًا بين هؤلاء الراثين والباكين من الشعراء، وبالتالى نبلغ الختام فى تصورنا للأندلس بعد إذا درسنا ما درسنا من أندلسيات شوقى، تلك الأندلسيات التى عقدت الصلة الوثقى بين شوقى والأندلس، وكانت بحق غرضًا أو فنًا قائمًا بذاته الأجدر أن يدرس دراسة تعمق واستيعاب.

منذ أن ضاعت الأندلس من المسلمين، ونزلت عنها راية التوحيد، والشعراء لا ينفكون عن بكائها ورثائها إلى يومنا هذا وترتب على ذلك أن ظهر أدب لنا أن نسميه أدب بكاء الأندلس(١).

وإليك أمثلة مما قال الشعراء فى هذا الغرض، قال ابن الأبار من قصيدة طويلة :

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا	إن السبيل إلى منجاتها درسا
وهب لها من عزيز النصر ما التمست	فلم يزل منك عز النصر ملتمسا
وحاش مما تعانيه حشاشتها	فطالما ذاقت البلوى صباح مسا
ياللجزيرة أضحى أهلها جزرا	للحادثات وأمسى جدها تعسا

هذا الشاعر صاحب كتاب قيم فى تاريخ الأندلس بعنوان «الحلة السيراء» فمتوقع منه أن يحز فى نفسه ضياع الأندلس التى أرخ لها وخلد فى كتابه ذكرها. إنه ممتلئ حزنًا وحنقًا لما آل إليه حال ذلك البلد، فبدأ كلامه بالدعوة إلى الجهاد لنصرة بلد كان فى القمة فهوى إلى الحضيض واشتد عليه أن يكون تلك عاقبة المسلمين فيه بعد أن غلبوا على أمرهم وكانت السيادة فيه لغيرهم. إنه ذلك المؤمن الموقن الذى تأذت نفسه بإيذاء الإسلام فى الصميم وخرج عن صبره على الضيم والعدوان فكانت دعوته إلى تدارك المسلمين بالعون والغوث والأخذ بيدهم من كبوتهم.

إنه لا يذرف دمعًا لأنه ممتلئ حمية وحماسة داع إلى مناشبة المغيرين القتال لصد عاديتهم، ومَنْ هذا شأنه لن يكون حزنه إلا فى أغوار نفسه وهو يتجلد ويصمد ويأبى لعينه أن تذرف دموع الرجال، إنه يستعرض ما حل بالأندلس وكأنه ذلك المؤرخ الثبت الذى يظهرنا على حقائق التاريخ، لقد ذكر أن فى بلنسية وقرطبة ما ينفطر له القلب حزنًا ويبين أثر تخريب الغزاة لعمرانها:

---

(١) د . فاطمة محجوب : *الموسوعة الذهبية الإسلامية* ـ ج٢ ص٢٩٢ ـ *القاهرة* سنة ١٩٩٣م .

مدائن حلها الإشراك مبتسما | جذلان وارتحل الإيمان مبتئسًا
وصيرتها العوادى العابثات بها | يستوحش الطرف ضعف ما أنسا
يا للمساجد عادت للعدا بيعا | وللنداء غدًا أثناءها جرسا
لهفى عليها إلى استرجاع فائتها | مدارسًا للمثانى أصبحت درسا

فابن الأبار يصف فجيعة الإسلام بعد أن نكب أهله وتتأذى نفسه المؤمنة بذلك ويتوجع له، ويذكر تلك المساجد التى كانت عامرة بالمؤمنين ومدارس للعلم يقصدها عامة المسلمين وغير المسلمين، ويتلهف، إلا أنه لا يستيئس والمأمول عنده أن تعود إلى ما كانت عليه، إنه راث ولكن شجنه شجن رجل لا تلين قناته ولا يقنط من رحمة الله، فهو رثاء يبدو فيه أثر للعزاء.

وممن بكوا الأندلس أبو الحسن القرطاجنى، وله قصيدة فى ألف بيت، وهذا الشاعر فى قصيدته التى تعوزها جمالية التعبير يشبه ابن الأبار فى وصف ما لحق بمدن الأندلس من خراب، من ذلك قوله:

ومحقت قرطبة كمثل ما | قد محق البدر السرار ومحا
طوفان هيجاء أطاف هيجه | بها فلم يدع عرى إلا عرا
وفتنة عمياء سال سيلها | ففض شمل المسلمين وعمى
أضحت لسان الحال تملى شجوها | فى كل حفل وعلى كل ملا

ولكن الشاعر هنا يكثر من وصف أنها الأندلس، ويريد أن يبكيها وهو فى ذلك يشبه الشاعر الفارسى خاقانى الذى أجرى دجلة دموعًا فى بكائها على إيوان كسرى، ولكن فرق بين قول هذا الشاعر العربى وهذا الشاعر الفارسى، فالعربى يكتفى بأن يتخيل الأنهار جارية الدمع فى جريانها فهو يصف ما تقع عليه عينه، أما الفارسى فقد ولد من المعانى والصور ما زحم كلامه بالبديع، ويخلق من نهر واحد هو دجلة ألف نهر، ويريد أن يخلق من دجلة تلك الوالهة الثكلى التى تحرقت كبدها حزنًا ويأبى إلا أن يكون حزنها نارًا موقدة تحرق الماء. إنه يخلق أشياء على غير مثال.

يقول القرطاجنى:

فالنهر الأبيض يبكى شجوه | بكل مستفيض ما زقا
وقد بكى النهر الكبير صنوه | إذ لم يطق يروى صدى هام زقا
وكاد شقر أن يغيض عندها | غيظ بعيث الشقر فى كل عرى

وإذا احتكمنا إلى ذوقنا الأدبى لوددنا أن تكون هذه القصيدة أرجوزة، لأن الشاعر لم يلتزم قافية واحدة مما شوه من جمال تلك القصيدة.

والذكر بعد ذلك لأشهر ما قال الشعراء فى رثاء الأندلس وهى قصيدة طويلة للرندى، والقصيدة تتميز بالوحدة وإن طرق فيها الشاعر أكثر من غرض، إنه يستهلها بالقول فى الحكمة فيعجب لما تجرى به المقادير وكيف أن الزمان لا يبقى على حال:

لكل شئ إذا ما تم نقصان فلا يغر بطيب العيش إنسان
وهى الأمور كما شاهدتها دول من سره زمن ساءته أزمان
وهذه الدار لا تبقى على أحد ولا يدوم على حال لها شان
يمزق الدهر حتمًا كل سابغة إذا نبت مشرفيات وخرصان

فلا مرية فى روعة هذا الشعر لأنه من السهل الممتنع وله فى النفس موقعه، أما المعنى فمن قبيل تحصيل الحاصل والشاعر كالبحترى وخاقانى يقول فى العبرة والحكمة والموعظة، ويمتد به الكلام فيذكر ما صارت إليه أحوال الملوك العرب والفرس فى أرجاء الأرض، ومضى فى سرد الأمثلة إلى أن دخل على غرضه فيقول:

دهى الجزيرة أمر لا عزاء له هوى له أحد وانهد ثهلان
فاسأل بلنسية ما شأن مرسية وأين شاطبة أو أين جيان
وأين قرطبة دار العلوم فكم من عالم قد سما فيها له شان
وأين حمص وما تحويه من نزه ونهرها العذب فياض وملآن

إنه يركن إلى تعداد مدن الأندلس ليشير إلى ما حاق بها بعد أن هوى عنها سلطان العرب، فهو مؤرخ وما حاق بتلك المدن يمكن أن يرد فى كتب التاريخ، ولكنه أكثر من غيره تفصيلاً وقد يكون ذلك لأنه أطول نفسًا فى قصيدته الطويلة تلك، التى يبدو أنه نظمها على مكث وأناة، رغبة منه فى وصف فجيعة الإسلام التى لا سابق لها ولا لاحق، وهنا نشير إلى أن ما حاق ببغداد على يد التتار كان له كذلك رنة أسى فى نفوس المسلمين وشعراءالعربية والفارسية، إلا أن ما أصاب الأندلس كان أعمق فى النفوس، لأن ملك العرب قد هوى فى الأندلس إلى غير رجعة، ولم يبق فيها للإسلام بقية، ومن أسقطوا ملك العرب أحلوا دينهم فيها محله ولم تقم بعد للإسلام قائمة فيها. إن من شعراء العربية والفارسية من راعهم أن يطرح التتار كتب العرب فى دجلة حتى أشكل ماؤه، ولم يصرحوا بأن هؤلاء الغزاة الطغاة بيتوا للإسلام شرًا. ولنا أن نضيف إلى ذلك أن بغداد لم يكن فيها من العمائر ما كان فى مدن الأندلس ولا من مظاهم الحضارة ما يشبه مظاهر الحضارة فيها، يقول الرندى:

تبكى الحنيفية البيضاء من أسف كما بكى لفراق الإلف هيمان
على ديار من الإسلام خالية قد أقفرت ولها بالكفر عمران
حيث المساجد قد أضحت كنائس ما فيهن إلا نواقيس وصلبان
حتى المحاريب تبكى وهى جامدة حتى المنابر ترثى وهى عيدان

ثم يردف واعظًا منبهًا من غفلة مردداً قوله إن هذه المصيبة التى حلت بالمسلمين لا سابقة لها، فكأنه من مثل هذا من قوله يؤيدنا فيما ذهبنا إليه آنفًا من أن نكبة الأندلس أشد وأنكى من نكبة بغداد. ولكنه يطلب الغوث من العرب وراء البحار ويحثهم على الجهاد فى سبيل الله ويحضهم على أن يخفوا لنجدة الإسلام والمسلمين، فمما يقبح بهم ويعيبهم أن يتقلبوا فى أعطاف النعيم فى ديارهم وقد صموا آذانهم عن نبأ سقوط ملك العرب فى الأندلس متناسين أن الواجب الأوجب عليهم أن ينصروا إخوتهم فى الدين والجنس وهم فى محنتهم. وهذا الشاعر يكاد ينفرد بهذا من هتافه بالمسلمين فى أكناف الأرض داعيًا إياهم إلى الجهاد ليعدوا أولئك المغلوبين المنكوبين :

أعندكم نبأ من أهل الأندلس	فقد سرى بحديث القوم ركبان
كم يستغيث بنا المستضعفون وهم	قتلى وأسرى فما يهتز إنسان
ماذا التقاطع فى الإسلام بينكم	وأنتم يا عباد الله إخوان

ثم يمضى الشاعر فى وصف حال أمراء الأندلس وكيف تبدلوا من عز بذل وكانوا ملوكًا فأصبحوا عبيدًا، الأبيات الأواخر فى تلك القصيدة العصماء تتضمن تفجعه وتوجعه لما تراه العين فى الأندلس: كرؤية الأمراء والأميرات وهم يباعون عبيدًا. ومما تنقطع له نياط القلوب أن يخطف طفل أو طفلة من أم لا قدرة لها على دفع جبار ظلوم ثم يذكر ما تنشق له النفس غضبًا وينفطر له القلب حزنًا:

وطفلة مثل حسن الشمس إذ طلعت	كأنما هى ياقوت ومرجان
يقودها العلج للمكروه مكرهة	والعين باكية والقلب حيران
لمثل هذا يذوب القلب من كمد	إن كان فى القلب إسلام وإيمان

وهذا البيت الأخير ينم عن أن الشاعر متأذ على الأخص بما نزل بالإسلام والإيمان، والإسلام هنا بمعناه الجامع لأنه مذكور بحضارته المادية وحضارته الروحية جميعًا، كما أن القصيدة تعرض صورة نفسية للمسلم إزاء ضياع الأندلس.

وإذا أرجعنا النظر إلى شوقى لم نجده يوفى الأندلس حقها عليه من رثاء، بل ذكرته عمائرها التى بقيت على الدهر بماضيها المجيد، وأسف على سقوط الملك عن العرب فيها عرضًا لا أصلاً، ولم يختص الأندلس كغيره من الشعراء بالرثاء والبكاء.

وفى عودة إلى نزار قبانى نجده صاحب قصيدة يختص بها إسبانيا التى أقام فيها فترة من الزمن وما كان ناسيًا ولا متناسيًا أنها أندلس الأمس فقال:

كتبت لي يا غالية ...

كتبت تسألين عن إسبانيه

عن طارق يفتح باسم الله دنيا ثانية...

عن عقبة بن نافع...

يزرع شتل نخلة ...

في قلب كل رابية ...

سألت عن أمية ...

سألت عن أميرها معاوية

فنزار لا ينفك عن ذكر المرأة فى شعره تلك التى يردد ذكرها على أنها كل دنياه وكل ما يخفق به قلبه، ويجول فى خياله ويحرك موجات أفكاره، إنه يتخيل عزيزة عليه أثيرة لديه، تحدثه عن إسبانيا أو بالأحرى عمن فتحها من صناديد العرب، ويذكرنا بما وجدناه فى قصيدته الحمراء بذكر بنى أمية ودمشق وفخره بأن له نسبًا فيهم، وينسب إليها سؤالها عن الأمويين وحضارة العرب فى عصرهم مشيرًا إلى أن من أقام دولة العرب فى الأندلس أموى، ويقول فى زوال ملك العرب فى الأندلس مبينًا أن ملكهم هو ملك بنى أمية وهو سليلهم:

لم يبق من إسبانية

منا ومن عصورنا الثمانية

غير الذى يبقى من الخمر

بجوف الآنية ...

وأعين كبيرة ... كبيرة ...

ما زال فى سوادها ينام ليل البادية

لم يبق من قرطبة

سوى دموع المئذنات الباكية

إن تشبيهه لملك العرب بالخمر التى لم يبقَ منها إلا ثمالتها تشبيه لا غبار عليه إلا أنه لا يدل على أن الشاعر حزين حزين، أما الأعين السود فهى تلك العيون التى أشار إليها فى قصيدته الحمراء لصاحبته التى لقيها فى هذا القصر وفتن بعينيها السوداء، إلا أنه فى هذه القصيدة يريد ليقول إن سواد العيون فى إسبانيا دليل على أن العرب كانوا فيها وورثوا الإسبان سواد عيونهم، أما لمئذنة جامع قرطبة دموع فيفهم على أنها كانت قدمًا كأنها تصيح أو تنوح وهى تصعد الآذان، أما اليوم فلها الحزن فى صمت دموعها، ثم يذكر بقصة ولادة وبقصر بنى الأحمر ويحسن الإحسان كله حين يشبه قصرهم قائلاً:

لم يبــق إلا قـــصـرهـــم
كـــامـــرأة من الرخـــام عـــارية
تعـــيـــش لا زالـــت عـلـــى
قـــصـــة حب مـــاضـــيـــة . . .

وبمثل هذا يستبين الفرق جليًا بين الشاعر القديم والشاعر المعاصر فى تصوره وتخيله، فالقديم أميل إلى الواقع وخياله محدود النطاق، أما هذا الشاعر الحديث فهو يخلق صورًا لا تخطر للشاعر القديم على بال، ونزار لا يعبر عن حزن وكمد، وما شأنه شأن من يقف على الطلول والدمن ليرزق الدمع فى شجن بل يعبر عن طيوف بخياله تطوف وهذا حسبه، ويصدقنا التعبير عما طبع عليه من ميل إلى ترديد ذكر المرأة، فلما وصف القصر أبى إلا أن يشبهه بامرأة ولكنها ليست ككل امرأة فلقد شاء لها أن تعرى عريًا من ثوبها لتعيش على قصة حب ماضية.

ولعله متأثر بالرندى الذى كره من العرب أن يتقاعسوا عن نصرة الأندلسيين، وقد ساءه من العرب أن يتقاطعوا وهم فى الإسلام إخوان.

مـــضـــت قـــرون خـــمـــســـة
ولـم تزل عـــقـليـــة العـــشـيـــرة
فى دمـنا كـــمـــا هـيـــه
حـــوارنـــا اليـــومـى بالخناجـــر
أفكـــارنا أشـــبـــه بـــالأظافـــر
ولا تـــزال لفظة الـعـــروبـــة
نصلبها على جدار الحقد والكراهية

ونزار قبانى دبلوماسى له تمام الإدراك بالتيارات السياسية، خصوصًا فيما يتعلق بالعالم العربى، ولذلك جعل من تأسفه على مصير عرب الأندلس مجازًا إلى غرض آخر، هو ربط ما كان لعرب الأندلس من تقاطع وتدابر وشتات فى الرغائب والأهواء، مما أدى إلى سقوط دولتهم وذهاب ريحهم شأن العرب فى يومهم الحاضر. وكأنه بذلك شاء أن يذكر العرب اليوم بما كان من مصير أسلافهم فى الأمس، ويؤكد عليهم أن يأخذوا حذرهم من أن يقعوا فيما وقع فيه أسلافهم فى الزمان الخالى، ويوصيهم أن يتعظوا بما كان من أمر أسلافهم لينجوا مما نزل بهم من شدائد ودهاهم من محن. إنه يريد ليشير إلى أن حاضر العرب يوشك أن يكون تتمة لماضيهم، وهذا شر مستطير يتهددهم وخطر أى خطر يدهمهم. إنه فى قصيدته تلك يذكرنا بشوقى فى يائيته التى ذكر فيها الأندلس وما كانت عليه وما صارت إليه، ثم خرج من هذا الغرض إلى غرض آخر هو اتجاهه بالخطاب إلى

شباب مصر الذين استقبلوه فنصحهم وأوصاهم وعرض عليهم الأسوة التى ينبغى أن تكون لهم فى صقر قريش، وبذلك كانت قصيدة شوقى وقصيدة نزار متشابهتين فى تلك الازدواجية، ونعني بها أن النصف الأول من كل منهما كان ذكرًا للأندلس وتأسفًا على ما صارت إليه، أما النصف الثانى فكان عند شوقى نصيحة للشباب وتوعية لهم، أما فى قصيدة نزار قبانى فكان بذل النصح للعرب فيما تباعد وتقارب من بلادهم وترغيبهم فى أن يتخذوا مما دهى أسلافهم عظة وعبرة، تأخذ بيدهم من كبوة وتقيمهم وتنأى بهم عن هوة سحيقة وشيك هويّهم هويًا.

*****

القسم الثانى

إقبال والأندلس

الباب الأول

إقبال والأندلس

الفصل الأول : إقبال ومنهج تفكيره

الفصل الثاني : إقبال والعرب

الفصل الأول: إقبال ومنهج تفكيره

قبل أن نطرق باب الكلام فى هذا الفصل، نرى من الخير أن نلم إلمامة وجيزة بسيرة محمد إقبال، وقد آثرنا ذلك فى هذا الفصل بالذات، لأن معرفة القارئ العربى بإقبال أقل من معرفته بشوقى أمير الشعراء، وذلك من صنيعنا على التقريب وهو خير من أن نرتب عليه كلامًا قد يكون على التجهيل.

فمحمد إقبال المتوفى عام ١٩٣٨ داعيةٌ إسلاميٌ ذهب له الصيت البعيد فى الشرق والغرب على حد سواء، ولعل غيره من المصلحين الإسلاميين لم يحظ بمثل تلك الشهرة فى اتساعها، ولا وجد ممن كتبوا عنه ودرسوه ما وجد إقبال. وحسبنا فى هذا الصدد قولنا: إن قريبًا من ألف قلم لعلماء الشرق والغرب جرت فى كتب وبحوث ودراسات شتى عن إقبال.

ولد محمد إقبال لأب من أهل العلم والتقوى، أجلسه منه مجلس التلميذ أخذًا بما جرت به عادة الآباء فى عصر إقبال وبيئته، وتلقن إقبال عن أبيه مبادئ علوم الدين على الأخص لأن أباه آثر أن يختصه بمعرفة أصول الأديان، وأولها أصول الدين الحنيف خصيصًا.

وهذا ما أوجد فى هذا الصبى الآخذ عن أبيه ميلاً إلى التبحر فى تلك العلوم، فضلاً عن أنه من بعد توفر على دراسة العربية والفارسية والإنجليزية إلى جانب لغته الأوردية، وبذلك اكتملت له الأسباب وتوافرت له الوسائل للاستزادة من المعرفة فى شتى أصولها وفروعها، ومضت الأيام وتقلبت بإقبال الأحوال فأدركته حرفة الأدب، ونظم الشعر فى الفارسية والأوردية، وتقلبت بإقبال أشعاره فى شتى فنون الشعر وأغراضه التقليدية التى كان شعراء الأوردية والفارسية ينظمون فيها.

وقيل إنه كان فى شعره من المجيدين إلى أبعد مدى.

واشتغل إقبال بالتدريس فدرّس اللغة العربية مما يدل على أنه ملك ناصيتها، وجرى القضاء بأن يلتقى بالمستشرق الإنجليزى (توماس ارنولد) الذى عرف فيه ذلك العبقرى الذى سوف يكون له فى مقبل الأيام شأن أى شأن فرغب إليه أن يرتحل إلى انجلترا. فارتحل إليها ودرس الفلسفة ونال فيها درجة الأستاذية، ولم تشغله دراسته للفلسفة عن دراسة المجتمع من حوله والتعرف على تقاليد القوم المتوارثة والنظر فى مظاهر الحضارة الأوربية.

ولم يقنع إقبال بهذا القدر الذى حصله من العلم، فولى وجهه شطر ألمانيا، والتحق بجامعة ميونخ حيث داوم على دراسة الفلسفة العالية وعقد أسبابه بأسباب الفلاسفة والمفكرين من أمثال هيجل ونيتشه وبرجسون، وهم أقطاب الفكر الفلسفى الحديث فى عهدهم ونال درجة الدكتوراه ببحث عنوانه (الميتافيزيقا فى فارس ١٩٠٨م).

وبانتهاء فترة دراسته فى أوروبا قفل راجعًا إلى وطنه إلى الهند، وركب البحر، ولما اجتاز بمدينة صقلية تداعت أفكاره وانثالت على خاطره الذكريات فذكر أن تلك الجزيرة كانت عامرة بحضارة العرب فيما سلف من الزمان، وتبين له واضح الفرق بين ماضى المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم، فعقد أكيد العزم على أن يجعل من نفسه داعية إسلاميًا ومصلحًا لأمور المسلمين وذلك بحضهم على العودة إلى حظيرة دينهم والاستمساك بأحكام قرآنهم وإقناعهم بأنهم لا يصلحون دنياهم إلا بدينهم، ولن تقوم لهم قائمة إلا بتدبر كتاب الله المبين والاعتزاز بدينهم وعنصرهم أمام من يتسلطون عليهم من المغتصبين المستعمرين.

وكانت تلك نقطة تحول فى منهج تفكيره وفى نوعية حرفة الأدب التى أدركته. فقد عرفنا عنه أنه عكف على نظم الشعر بالعربية والفارسية فى شتى فنونه، إلا أنه منذ إذ انصرف انصرافًا تامًا على أن يقول شعرًا إلا فى التعبير عن تلك الدعوة التى ألزم نفسه بتبليغها والأمانة التى شاء لنفسه أن يحملها وهى دعوة المسلمين إلى ما فيه خيرهم وتبصيرهم بالسير فى نبراس دينهم الحنيف على هدى فى طريق اشتدت ظلمته وبعدت شقته، اختار إقبال لنفسه أن يتخذ من الشعر أسلوب تعبير وأن يسير بذلك فى خطى شعراء الفارسية والتركية، أولئك الشعراء الذين نظموا كتبًا تتألف من آلاف الأبيات فى ذلك النمط الشعرى المعروف بالمزدوج وفى تلك الكتب اتسع لهم مجال القول، فنظموا فى أغراض خاصة كالتصوف والحكمة والقصص وغير ذلك من أغراض يطول فيها نفس الشاعر ولا يجد سبيلاً إلى النظم إلا فى هذا النمط الذى قلنا أنه المعروف بالمزدوج عندالعرب والمثنوى عند الفرس، واتخاذهم الشعر أسلوب تعبير له ما ليس يخفى من سبب فالشعر أوقع فى النفس وأعلق بالحفظ.

نظم إقبال بالأوردية والفارسية كتبًا عدة كلها فى الغرض الذى اختاره لنفسه وهو هداية المسلمين إلى ما فيه صلاح أمرهم فى دينهم ودنياهم. إلا أنه كان أكثر نظمًا فى الفارسية لغاية ينشدها، وهى أن يكون لكتبه الصدى الأبعد ولدعوته المجال الأوسع فهو بنظمه فى الفارسية يضمن أن يقرأ فى شبه القارة الهندية وفى إيران وأفغانستان وما وراء النهر وغيرها من البلاد على حين إذا اقتصر على النظم فى الأوردية فلن يجد له قراء يفقهون قوله إلا فى شبه القارة الهندية[1].

لما اختار إقبال لنفسه أن يكون مصلحًا إسلاميًا بعد أن تضلع من علوم الدين وتوفر على قراءة كتب الأدب وعكف على نظم الشعر ودرس فلسفة الشرق وفلسفة الغرب على المنهج الأمثل فرأى أن يقيم منهجه أول ما يقيمه على إصلاح الفكر، وكان فى ذلك على الصواب الأصوب لأنه كان على علم بالتلازم بين الروح والعقل، خاصة أن الإسلام حض على

(1) Sadi : A history of Urdu literature, P. 358 (London 1964 ----) .

العقل والتدبر بحيث يصبح للفكر أهميتـه فى تشكيل العقيدة، وعليه فالدين عقل وروح لا محـالة، وكان لإقبـال من ثـقافتـه الدينيـة والأدبية والفلسـفيـة ما يمكنه من تبليغ دعـوته الإصلاحية تأسيسًا على القلب والعقل، وعند إقبال يتساوى التصور الدينى بالتصور العلمى ويجد فى الدين والعلم مـعًا طرائق للبرهـان ويؤكد الإيمان الذى عمر بـه قلبه بالعلم الذى امتلأ به عقله فهو جامع بين التجربة الروحية والعلمية فى وقت معًا.

وكأنما تأثر فى ذلك إقبـال بنظرة المتصوفة الذين درسـهم مستفيض الدراسـة واقتبس من رمزيتهم، فهما فى نظرتهم إلى الجـمال الإلهى فهم يرونه إلهام الغيب الذى يرد على قلب السالك، والجـمال الحقـيقى صـفة أزلية لله تعـالى مشاهدة فى ذاته مـشاهدة علمـية وفى مخلوقاته مشاهدة عينية، وجمال الله الحقيقى أوصافه العليا وأسماؤه الحسنى[١].

وله نزعة إصـلاحية تدركهـا من حضه على إدراك النور الإلهى إدراكًا عـمليًا يؤدى إلى إدراك الذات الإلهية على نحو خـاص، وينفى عن الله تعالى أن يحل فى كل شىء على ما يذهب إليه بعض المتـصوفة كمـا فى ذلك النور خصيصـة اللانهائية، وهى من صفـاته عز وجل.

وفى رأى إقبال أن الذات الإنسانيـة نعمة أسبغها الله على الإنسـان، وهى أساس لحياته وتدبير جـميع أمـوره، لأنها تحـدد له رغائبه وتحـقق له المأمول وذاك مـحركه إلـى السعى والعمل، وقـوة الذات هى معى الحياة والغـاية منها ولقد وصـفها فى رباعيـة بكتابه «هدية الحجاز» هذه ترجمتنا لها :

وجـود الله أكسبها الوجـودا	فكانـت مظهرًا جاز الحدودا
أراها جوهرًا من جوف بحر	سـواه بمثله لا لن يجودا[٢]

الذات هى منطلق فكره وأساسه، وبهـا يتبوء مكانًا فيها وراء الطبيـعة، ومكاشفة النفس أو الذات تجـعل ما وراء الطبـيعـة للإنسان فى حـدود الإمكان، وللذات وجود حـقيـقى، ومكاشفتـها تقنعنا فى جزم ويقين بماهية الخـاص من تجربتنا، ولها خلود البقـاء إنها توجهنا بالكشف بمطلق الحرية وإن أنكر الآخـذون بفكرة وحدة الوجود حقيـقة تلك الذات والعالم فى نظرهم باطل وعدم[٣].

والذات الإنسانية أساس فلسفة إقبال، وفى معتقده أن لكل كائن حى أو غير حى فرديته الخاصة به حتى النـجوم فى السماء وما على وجه الأرض من أفراد لا يتـدخل بعضهم فى

---

(١) التهانوى: كشاف اصطللاحات الفنون ص ٣٤٨ جـ١ القاهرة ١٩٦٢م .

(٢) خـودى را ازوجـود حـق وجـودى   خـودى را ازنمـود حـق نمـودى
نميـدانم كـه ايـن تابـنده گوهـر   كجابـودى اگـر دريـا نبـودى

(3) Ishrat Enver : The Metaphycics of Iqpal. P.37 (Lahore 1973) .

بعض، إلا أنها متفاوتة فى نصيبها من تلك الفردية. والفردية حركة تتجه إلى أعلى لكل الأحياء والأشياء، وهى الشخصية فى الإنسان، وتقوية الشخصية تمكن الذات من أن تقهر البيئة والزمان والمكان وتقترب من الذات العظمى وهى الذات الإلهية فيما يجرى عليها من صفات، وبذلك يكون ما يعرف بالإنسان الكامل. والذات الإنسانية لا تكتمل ولا تنمو إلا فى عزلة عن الذوات الأخرى(1).

وإقبال معتز كل الاعتزاز بالذات الإنسانية، وهو يفصل فصلاً حاسمًا بينها وبين الذات الإلهية، وفى يقينه أن الذات الإلهية تختلف كل الاختلاف عن الذات الإنسانية حتى قال فى بيت له.

إذا ما كنت يومًا فى حضوره لتحذر من ضياعك تحت نوره

وبناء عليه يردد إقبال ذكر الذاتية ترديدًا ملحوظًا فى كل كتبه المنظومة حاثًا عامة المسلمين على اعتزازهم بها لأنها أهم مظهر لعقيدتهم ولمنزلتهم وقوميتهم. إنه يربأ بهم أن تضيع ذاتيتهم فى ذاتية غيرهم من الشعوب الأوروبية ويرى أنهم ما لم يستمسكوا بذاتيتهم التى يتميزون بها، سقطت هيبتهم بين الشعوب وذلت كرامتهم بعد عزها ودب دبيب الضعف والخور فى كيانهم كخير أمة أخرجت للناس.

إن إقبال ينتمى إلى ثلاثة عوالم روحية يستمد منها ما خلف من تراث، إنه يستمد من عالم الإسلام وعالم الهند وعالم الفكر الغربى. لقد تأدب بأدب القرآن وتضلع من التصوف الفارسى والعربى، إلا أنه تمرس تمرسًا شديدًا بمسائل الفلسفة الغربية، فتوفر على دراسة نيتشه وبرجسون وهيجل فأخذ عنهم وتأثر بهم.

إنه ليس صوفيًا إلا أن جلال الدين الرومى يلهمه، وليس من أتباع برجسون ولا نيتشه ولا هيجل، ولكن له خاص من مذهبه التأملى الفلسفى وإن كان لمذهبه عناصر من فلسفة غيره. يؤيدها أو يفندها. إنه تقى نقى يستلهم الله ويستوهبه، وليست نزعته كداعية إسلامى من أجل الدين وحده بل كذلك من أجل الدنيا، فمذهبه يرسو على أساس ركين من أوامر الدين ونواهيه وأحلام تطوف باسم الله والإنسانية جمعاء. إنه يجمع بين الملكة الشعرية والذوق الفلسفى، والباكستانيون يعتبرونه الأب الروحى لدولتهم.

وإذا التفتنا إلى ما أخرج من كتب رأيناه ينشر أول مؤلفاته المنظومة فى عام ١٩١٥م تحت عنوان «أسرار الذات»، وفيه تستبين فلسفته الخاصة بالذاتية. وفى عام ١٩١٧ أخرج كتابه رموز نفى الذاتية وفيه تتمة لما ذكر فى كتابه السابق وهذان الكتابان نظمهما بالفارسية.

وفى عام ١٩٢٣م صدر له بالأوردية «رسالة المشرق»، وهو من أوسط ما أخرج إقبال، وهو مجموعة من الشعر الفارسى فى صيغ مختلفة عارض به الديوان الشرقى للمؤلف

(1) Abdul vahid : Iqbal His Art and Thaught. P. 59. (London 1959) .

الغربى وهو ديوان واسع الشهرة لجوته. وفيه موازنات بين الحضارة الشرقية والحضارة الغربية، وقد أدرجت فيه أسماء فلاسفة الألمان إلى جانب أعلام وعظماء الإسلام، وفيه كذلك لقاء بين جوته وجلال الدين الرومى الشاعر الصوفى الأشهر الذى اتخذه إقبال مثالاً يحتذى، وقمين بالذكر أن كتابه «جاويد نامه» بمعنى «كتاب جاويد» وهو اسم ولده، هو الكتاب الذى بوأه منزلته فى الأدب العالمى، إنه منظوم بالفارسية ولقد صدر فى سنة ١٩٣٢م.

وفى كتابه هذا تخيل عروجًا فى السماء ولقاء مع أعلام يحاورهم ويجرى على كل من حاوره كلامًا هو التعبير عن مذهب إقبال ومنهج تفكيره، وفيه رموز لكل ما يريد إقبال أن يعبر عنه ويدعو إلى الأخذ به مفسرًا الحقيقة بالمجاز، وفى الكتاب ذكر للأنبياء وإيماء إلى ما بلغوا والصلة بينهم وبين أقوامهم، وإقبال يريد من كل هذا أن يشير إلى آرائه التى يريد أن يصلح بها شأن المسلمين، وفى كتابه هذا لا ينعى الأوروبيين ما بلغوا من أمد بعيد فى حضارتهم، ولكنه يفتقد فى عالمهم روح المحبة والألوهية. لأن عالمهم عالم نفعى(١).

وكان لتحصيله العلم فى أوروبا أثره العميق لأنه حرك فيه شعورين أولهما كراهية الاستعمار الأوروبى والرغبة فى استشراف حياة أكثر نشاطًا وجدية، وأفضى به ذلك إلى شعور ثالث وهو شعور المصلح الإسلامى، وبين عامى ١٩٢٤م و ١٩٢٧م كان عضوًا فى الجمعية التشريعية فى البنجاب وفى عام ١٩٣٠ دُعى لرياسة الجلسة السنوية للمجمع الإسلامى، وفى حديث له فى المؤتمر وهو يرأسه، أشار إلى خطة لحل المسألة الدينية السياسية للهند بفكرة إيجاد دولة الباكستان، وقد أخذ المجمع بفكرته إلى أن تحققت فى عام ١٩٤٧م.

وفى عام ١٩٢٧ ، أخرج كتابه «زبور عجم» وهو منظوم بالفارسية ويتضمن الكتاب رسالة فلسفية فى أسئلة وأجوبة، وفيه يحذو حذو قصيدة فارسية صوفية قديمة، غير أن الرسالة أفكار متباينة تنسب إلى نيتشه وهيجل.

ولإقبال فكرة مقتبسة عن الشاعر الهندى «غالب» هى أن الطبيعة لا قلب لها والحياة الحقيقية الوحيدة تشتعل فى قلب الإنسان، ويأخذ إقبال عن غالب أن الحياة والوجود ما يتخذ وجوده من الحب ليس إلا، ونقع عند الشاعرين على أغراض ومعان مشتركة، وهى قليلة إلا أنها جوهرية. كما تأثر إقبال بالشاعر الطاف حالى المتوفى عام ١٩١٤م وهو صاحب كتاب بعنوان «الإسلام بين مد وجزر» وهو الذى يشير إلى ما آلت إليه حال المسلمين.

---

(1) A. schimmel : Dar Buch Dar Ewigkeit 9, 5, 6, 18 (Miiunhen 1957) .

وقد استمد إقبال من القرآن وفهمه فهمًا أعمق من غيره، وفى تفسيره للقرآن الكريم يقول إقبال معتمدًا على آياته الكريمة: «إن الكون ضد الفكرة الأرسطية فهذا الكون يستطيع أن يمتد والله جل وعلا إذا شاء بدل الخلق بخلق جديد».

وللأشاعرة نظرية طريفة فى الذرة يسميها إقبال أول أمارة لها الأهمية على ثورة عقلية وبنى على رأى الأشاعرة، أن العالم يتألف من الجواهر والذرات، ولكن القدرة الإلهية تخلق على الدوام ذرات جديدة فى كل لحظة، وبذلك فالكون على الدوام فى زيادة ونماء هذا، من تفسير إقبال، إلا أن الأشاعرة لا يذهبون إلى ذلك تمامًا(١).

وإذا ما شئنا أن ندرك ما لكتاب الله المبين من عظيم الأهمية فى حركة إقبال الفكرية ونزعته الروحية، فكافينا أن نقول إن مبلغ علمنا أن أحدًا من المفكرين الإسلاميين أو أصحاب الدعوة الإسلامية، بلغ مبلغ إقبال فى شدة تمسكه بالقرآن واعتماده عليه مستمدًا من آياته حجية لا تحتمل من شك أو تأويل.

إننا لا نكاد نجد فى كتبه المنظومة صفحة تخلو من آية أو آيات قرآنية تضمنها شعره الذى يعبر فيه عن منحاه الفكرى والروحى. إنه فى ذلك يتلو تلو شعراء الصوفية من الفرس ولكن مع فارق، فشعراء الفرس أولئك طالما صرفوا معنى الآيات عن وجهها مكثرين من التأويلات والتخريجات، بل إن منهم من ضمن فصولاً من كتاب له متخذًا له عنوانًا من آية قرآنية مقتبسًا مما يدركه منها تفسيرًا لمبادئ التصوف ورموزه وشطحاته، إن إقبال لا يميل بحال إلى التخريجات والتأويلات بل يفهم كلام الله فهمًا صحيحًا ولا يغوص على معنى بعيد عنها ينحته من صخر، وبذلك يختلف تمام الاختلاف عن الصوفية.

وحسبنا لإقامة الدليل على ذلك أن نورد أبياتًا لأعظم شعراء الفارسية جلال الدين الرومى فى هذا الصدد :

«لا تظنن أن حرف القرآن ظاهر، فتحت الظاهر باطن قاهر، وتحت ذلك البطن بطن آخر، فيه يحار الفكر والنظر، يا بنى لا تكن إلى ظاهر القرآن من الناظرين، فما رأى الشيطان من آدم غير الطين وظاهر القرآن كشخص الإنسان باد للعيان، إلا أ، روحه فى طى الكتمان»(٢).

---

(1) Bausani : IL Poema cleste pp , 7, 19, 206 (Bari 1965) .

(٢) حرف قرآن را مدان كه ظاهراست — زير ظاهر باطنى هم قاهراست
زير آن بطنى يكى بطنى ديگر — حيرت گرد داندرو فكر ونظر
تواز قرآن أى پسر ظاهر مبين — ديو آدم رانبيند غير طين
ظاهر قرآن چو شخصى آدمى است — كه نقوشش ظاهر وجانش خفى است

وإقبال فى هذا من منهجه الذى ألزم به نفسه فى كل مؤلفاته مشبه للشاعر التركى محمد عاكف المعروف بشاعر الإسلام، الذى كان داعية إصلاح بالقرآن كذلك، إلا أنه يختلف عن إقبال فى أنه لم ينظم كتبًا بتمامها تحت عنوان يدل على غرض خاص، كما أن شعراء التصوف من الفرس لا يشبهون عاكفًا وإقبالاً فى رغبتهما إلى إصلاح حال المسلمين بالدين فى جدية وصراحة، ولا نتجاوز الحقيقة بعيدًا إذا قلنا إن إقبالاً هو شاعر القرآن لأنه حمل القرآن فى عقله وقلبه فى آن واحد، إنه فى تجديده للفكر الإسلامى إنما يعتمد فى تفكيره وتعبيره على القرآن الكريم فيستمد منه أقباسًا تنير له ذلك النهج الطويل الذى سلكه ولم يسلكه أحد من قبله على النحو الذى أراد له تبيانًا، وإذا عرفنا أنه شاء أن يجدد أو يُبصر بحقائق أو ينبه إلى غير معلوم فلا بد أن يكون متعمقًا فى فهم القرآن، أى أنه يفهمه على كيفية خاصة به لأنه يعرض لغيره ممن فسروا وتفهموا.

ومن المفسرين المحدثين من فسروا القرآن برأيهم واجتهادهم من أمثال محمد عبده الذى فسر سورة العصر وسورة الفاتحة، كما فسر أبو الأعلى المودودى الهندى سورة النور، وفسر محمد عاكف سورًا ونشر تفسيرها فى الصحافة، وإذا نظرنا فى هذه التفاسير أدركنا أن غرضهم منها بيان الأحكام بخاصة ولم تكن لهم نزعة فكرية يؤيدون بها، أكثر من ذلك، فإقبال لا يعد مفسرًا بالمفهوم الصحيح، ولكنه يتدبر القرآن ويفسر معانيه لنفسه أول الأمر ليعبر عنها فيما ينظم من شعر، وعليه فتفاسيرهم وتفسيره أخص، ولكن إذا شئنا أن نلتزم الدقة بحذافيرها أشرنا إلى أن لإقبال تفسيرًا لسورة الإخلاص هو الفصل الأخير من كتابه «الأسرار والرموز». ويجعل هذا التفسير تحت آيات يجعلها عناوين، وهو معبر بالشعر على حين عبر غيره من المفسرين بالنثر، إنه لا يوضح معنى الآية الكريمة بل يتعمق معنى الآية ويستوحى منها ما يخطر على باله ويولد فكرة من فكرة، غير أنه مع هذا من عمق تفكره لا يميل إلى تغيير الحقائق، فتفسيره تفسير صحيح نسوق لذلك مثلاً تفسيره لكلمة ﴿أحد﴾ [الإخلاص: ١] فهو يعتمد عليها متخذًا منها ناصع البرهان على مذهبه فى الذاتية أو الذات، ويدعو المسلمين إلى الاستمساك بذاتيتهم كأنما يذكرهم بالأحدية الإلهية ليجعلوا من أنفسهم أحدية أخرى أو وحدة إسلامية. فالتوحيد الإلهى يترتب عليه فى تقديره توحيد إنسانى وإن كان بين التوحيدين بون بعيد، ولكنه يذكرهم بما يبعث فيهم تلك الرغبة، إنه بذلك لا يغير معنى الأحدية الإلهية وحاشا له أن يغير معناها، وإنما يذكّر بها ويدعو المسلمين إلى أن يذكروها فى قرآنهم خاصة بربهم لعل ذلك يدفعهم أن يطبقوا الوحدة على أنفسهم، وليقنعهم بوجوب أن تكون لهم تلك الذاتية الخاصة بهم والتى لا يشركهم فيها غيرهم.

أما تفسيره لكلمة ﴿الصمد﴾ [الإخلاص: ٢] بمعنى من يصمد إليه فى الحوائج، فهو لا يشرح الكلمة، إلا أنه يستوحى منها ما توارد على فكره وخياله، فيتجه بالخطاب إلى المسلم واعظًا مرشدًا ليقنعه بأنه ما دام قد فهم معنى ﴿الصمد﴾ فى كتابه الكريم فالأجدر به أن يكف نفسه عن تهافتها على متاع الدنيا وحطامها، وأن يكبح نفسه عن سؤال غير الله ـ عز وجل ـ وعليه أن يتجه إلى ربه داعيًا إياه أن يجيب دعاءه ويقضى له حاجته، ويمضى فى استخراج معنى من معنى كما يورد الشواهد تلو الشواهد، وإقبال فى إيراده للشواهد يغترف من التراث الإسلامى ليسوق منه الأمثلة المقنعة، مثال ذلك أنه أورد خبرًا طويلاً للإمام مالك مع الرشيد فحواه أن مالك أبَى دعوة الرشيد إليه منزهًا نفسه عن أن يستجيب لغير الله، ولم يقبل الهدية منه إلا على شرط، فالإمام مالك يقبل هدية الرشيد، على أنها إنصاف أهل المروءة، كما ينأى بهم عما لا ينبغى أن يكون من شأنهم. وإيراد هذا الشاهد من قول إقبال فيه الدلالة على أنه لا يتباعد فى الخيال ولا يذكر المحال(١) بل يأتى بما له سند من الحقيقة والتاريخ ليقتنع من يتلقى عنه عقله وتطمئن نفسه.

وعلى هذا النحو يفرع إقبال الفروع وتنقدح فى ذهنه الأفكار أخذًا من لفظ قرآنى يستوحى منه أقباسًا من المعانى، وإقبال يصرح أنه هجر قول الشعر فى شتى فنونه، ويذكر أن باعثه على ذلك هو عكوفه على حرث القرآن والنظر فيه وتدبر معانيه، وإن دل هذا من كلامه على شىء فهو دليل على أن شدة تعلقه بالقرآن كمصدر يستلهم منه ما يتزود به لأداء أمانته وتبليغ رسالته، فهو القائل ما ترجمتنا له:

وقل للشاعر العربى عنى	لياقوت الشفاه البخس منى
قبست النور بالقرآن حتى	جعلت الليل لى فجرًا يغنى(٢)

فإقبال يريد ليقول إنه كرس جهده المستطاع ليكون هاديًا بالقرآن الكريم متخذًا منه ما يرد على خاطره من أفكار ومعان، وبذلك يؤكد أنه المصلح الإسلامى الحق، إنه فى هذين البيتين السالف ذكرهما يؤيد أنه يحمل القرآن فى عقله وقلبه، وأنه لا يعتمد فى تدبر القرآن على العقل وحده بل على العقل والروح معًا، ويؤيد هذا ببيتين من الشعر يعرض فيهما بالإمام الرازى فى تفسيره لأنه يعتمد على العقل اعتمادًا كليًا، وإقبال يريد لمن تدبر القرآن أن يتدبره بعقله ويتلقاه بروحه، وهذا مذهبه فى فهم القرآن، وإقبال فى تعريضه للرازى يذكرنا بمن عرضوا بتفسيره من قبل، قال قائلهم إن تفسيره حوى كل شىء إلا شيئًا واحدًا

(١) محمد أبو زهرة: مالك، ص ٣٥ (القاهرة ١٩٤٦م).

(٢)

بگو ازمن نواخوان عرب را	بهاى كم نهاده لعل لب را
ازان نورى كه از قرآن گرفتم	سحر كر دم صدوسى ساله شب را

هو تفسير القرآن[1] ولكن إقبالاً لا يشدد النكير بهذا العنف على الرازى وتفسيره، بل قال فى شعر له إن فى الإمكان أن يطّلع المطلع على تفسير الرازى وأن يفيد منه ما وسعه أن يفيد، ويوصيه بأن يفهم عنه كتاب الله وأن يتخذ لنفسه مصباحًا من مصباحه إلا أنه يريد الوقوع تحت شرط وإدراك دقيقة خاصة، وهى أنه لا يمكن أن يحيا إنسان بلا نشوة وحرقة، وهذا من كلامه يفيد أنه يشترط أن يكون فهم القرآن بالعقل والروح معًا، إنه يستعير من الصوفية ذكرهم للنشوة والحرقة بمعنى روحانية العشق الإلهى، إلا أنه يريد الإيماء إلى وجوب التلازم بين العقلانية والروحانية فى فهم كتاب الله، وبذلك يكون إقبال قد اتخذ لنفسه مذهبًا خاصًا به بين مفسرى القرآن، وهم بين من يشرح ألفاظه ومن يستخرج منه الأحكام، ومنهم الصوفى الذى يفسر المعنى بالشطح والتأويل والمتفلسف الذى اعتمد على العقل وحده فى التفسير.

كما أن إقبالاً يخالف الإمام محمد عبده فى تعريفه لحد الدين لأنه القائل: «إن العقل من أشد أعوان الدين، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك نزغات شياطين، والقرآن شاهد على كل بعمله، قاض عليه فى صوابه وخطله»[2].

وفى هذا دليل صدق على أن إقبالاً يدلى برأيه فى اعتدال لا فى شطط، ومكمن الخلاف بينه وبين محمد عبده وغيره فى أنه يصر على أن يكون فهم القرآن الكريم بالعقل والروح، وإقبال بذلك يؤيد حقيقة الإيمان، لأن الإيمان هو الاطمئنان بالقلب إلى ما يؤيده ويؤكده العقل.

أما موقف إقبال من التصوف ففيه الحاجة إلى فضل إيضاح، فمن أهل العلم من ذهبوا إلى أنه صوفى، ومنهم من ظن أنه كان ضد التصوف.

وحقيقة الحال أن إقبالاً بحكم ثقافته الإسلامية المتشعبة لا بد أن يكون قد قتل التصوف فهمًا وتأثر به فى شعره خصوصًا عن وعى أو عن غير وعى، فهو يردد ذكر مصطلحات الصوفية كـ «الحال» وهى عندهم معنى يرد على البال من غير اجتلاب ولا اكتساب، وسرعان ما يزول عنه هذا الخاطر كـ «القرب». فالصوفى يتخيل أنه اقترب إلى الله وهو فى رياضاته ومجاهداته، ولكن سرعان ما يثوب إلى نفسه. كما أنه يشعر بأن الله يراقبه وبعد مدة يفارقه هذا الشعور، ويردد ذكر «المقام» والمقام هو مرحلة يطويها الصوفى فى طريق التصوف الذى يشبه بالطريق أو النهج وأولها «الفقر» وأول مرحلة يبلغها السالك أو الصوفى الناشئ هى الفقر، والفقر فى لسان المتصوفة ليس خلو اليد من الشىء، بل خلو القلب منه، والأمثلة تتعدد ومسيرتها معها تطول ولكن ينبغى التنبيه إلى أن إقبالاً يصرف

---

(١) د. محمد الذهبى : التفسير والمفسرون، ص ٢٩٤ - ج١ (القاهرة ١٩٦١م) .

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٤ (القاهرة ١٩٦٥م) .

غالبًا هذه المصطلحات عن مدلولها الصوفى ويطوعها لأفكار وإشارات ورموز له فيها مآرب أخرى.

وإن نسينا فلا يسعنا أن إقبالاً جعل من نفسه مريدًا لأكبر وأشعر شعراء التصوف عند الفرس، فجلال الدين الرومى لم تتسع له الشهرة فى إيران وحدها بل استفاضت له فى العالم أجمع وتراثه الروحى من تراث الإنسانية، ولو كان من أهل الغرب وشهرته فيه أقل من شهرته فى الشرق لاقترن عند الغربيين بأسماء شكسبير وجوته وبوشكين(١)، فقد ذكر فى كتابه «أسرار الذات» أنه يقرأ من فيض شيخ الروم دفترًا ينطوى على أسرار العلوم، ورفعه مقامًا فقال عنه إن روحه من لهب والشرر منه يصيب ولقد حول التراب إلى إكسير، وأشار إلى أن ما تجلى من عبقرية إقبال إنما كان بفضل منه، وفى كتابه «رسالة المشرق» تخيل لقاء بينه وبين جوته ويدير بين الشاعرين حوار، يريد ليبين فيه التطابق بين المثنوى وفاوست(٢)، أما فى كتابه «جاويد نامه» الذى ترجمناه إلى الشعر العربى تحت عنوان «فى السماء» فيمضى إقبال فى صحبة جلال الدين الرومى على أنه دليله المرشد فى سفرة طويلة عبر الأفلاك حتى ينتهى بهما المطاف الروحى إلى النور الإلهى ويتحدث عنه بكلام لا يحيط بشىء من علمه إلا من أحاط علمًا برمزية المتصوفة من شعراء الفرس، لقد أراد إقبال أن يجعله ذلك الصوفى الذى يطلب المعرفة ولا ينصرف عن طلب العلم اللدنى ذلك العلم الذى يلقيه الله فى قلبه وحيًا وإلهامًا.

ويشبهه وهو يكلم أهل الأرض بالخمّير و «الخمّير» فى مصطلح الصوفية هو الصوفى الواصل، لأن الخمر فى مصطلحهم ليست على الحقيقة ولكنها الخمر الرمزية، بل هى رمز لنشوة العشق الإلهى، وهو عشق الله لذاته وعشق عباده له، وهو سبب ولا ينفصل عن المعرفة، وانبعاث هذا العشق من المعرفة كانبعاث النور من الشمس. وكان للخمر هذا الرمز فى التصوف المسيحى واليهودى كما أن لها عند المسلمين معنى الفيض الربانى(٣).

ولقد تأثر إقبال فى فكره وخياله ورموزه الصوفية التى أومأ فيها إلى خاص من أفكاره بجلال الدين الرومى، وأول ما يقال أنه أخذ عنه مذهبه فى النفس أو الذاتية التى جعلها جوهر مذهبه، ففى زمان الرومى قال المتصوفة بمذاهب فناء الذات ودعوا إلى الصدوف عن الدنيا والعزوف عن حطام لها إلى فناء، والرومى أول من سما بالفناء إلى البقاء، وقال إن قوة الذات تقوى الفطرة الإنسانية، بل هى التى خلقتها خلقًا، وهذا خلاف ما يقول الصوفية من أن الانصراف عن الدنيا وترفها يقرب الإنسان من الله، ولكن الرومى يقول إن

---

(1) Bertels: Otshrk Istorii Persidskoy litreratari str 59, 60 (Lningrad 1928) .

(٢) د. عبد الوهاب عزام : پيام مشرق ص ١٢١ كراچى.

(3) Emile Dermenghem: L, Eloge du vin P. 121 (Paris 1931) .

الحاجة سبب الوجود، ولكن على أن تكون شريفة لا دنيئة، ويستحب الرومى للإنسان أن يبذل المسعى لتحقيق المنشود من غايته، ويشبهه بذلك الصياد الذى يطرح الوهق فى عنق الصيد(١).

ومن ثم ندرك موقف إقبال من التصوف، فالتصوف عنده ليس رفض الدنيا، وإنما قمة التقوى وسلوك خاص فى رياضة الحياة على النحو الأمثل، وليس تواكلاً ولا تكاسلاً، وهذا ما بعث إقبالاً على أن يجرؤ فى إغلاظ اللائمة على الشاعر الفارسى حافظ الشيرازى الذى له فى الأدب الفارسى من رفعة المنزلة ما ليس لسواه ويسميه الفرس لسان الغيب، وشعره رقيق أنيق إلا أنه كغيره من شعراء التصوف الفرس يدعو إلى الزهد ورفض الدنيا والقبوع فى ركن العزلة وقطع الأسباب بين الإنسان وبين الحياة، وفى كل ما أسلفنا ذكره عن تصوف إقبال قواطع الأدلة على أنه كان صاحب شخصية معتزة بكيانها وصفاتها، فما قلد تقليداً ببغاوياً بل أخذ عن غيره ما يستحسنه وطرح ما لا يعجبه وجهر بدعوة له خاصة وفكرة ليست لسواه، وبها شاء أن يصحح الخطأ الدارج على ألسنة العلماء والشعراء، إنه كان ضد ما يسميه بالتصوف العجمى، وهو ذلك التصوف الذى أخذ به شعراء الفارسية وقد دخلته تيارات بعيدة كل البعد عن أصل الدين الحنيف لأنها منسوبة إلى أقوام من ملل ونحل غريبة، وبذلك قال الشعراء كلامًا تتأذى به نفس المسلمين وإن كان كلامهم على سبيل الرمز، وها هو ذا ينقض شاعر الفرس الأشهر ويتعرض بذلك لسخط وملام كل من أمالهم إعجابهم بل عشقهم إلى حافظ الشيرازى.

وفى رباعية له بكتابه «أرمغان حجاز» أى هدية الحجاز يذكر الصوفى والملا، وهى مأخوذة فى الفارسية من كلمة مولى، وتدل على العالم الدينى كما تطلق استهزاءً واستخفافًا بمن يدعى علمًا بالدين وهو لا يعرف منه إلا القشور دون اللباب - فيقول إن الصوفى والملا ذكرا كلام الله بالتمام إلا أنهما أولا ما أولاه فتأذى بتأويلهما جبريل والنبى ﷺ، مريداً بذلك أن من المتصوفة من ركبوا الشطط ومن أدعياء العلم بالدين من ترددوا فى الغلط، وإقبال يدلى برأيه عن بينة وبصيرة مخالفًا بذلك الفقهاء الذين كفروا الحلاج، ففهم من قولته (أنا الحق) غير ما فهموا، وفسرها على أنه لم يُرد أن يقول إنه الحق بل إنه كان فيما يعرف عند الصوفية بحال المحبة، وحال المحبة تشعر المحب بأن صفات المحبوب جرت عليه فكأنه هو. وقمين بالذكر أن إقبالاً فى أول أمره كان على رأى الفقهاء من المتكلمين والمعتزلة رأيه إلا أنه من بعد انتقض على حكمه ورجع عن رأيه فى الحلاج وجعل يمجده معجبًا به، وذلك بناء على اطلاعه على رأى المستشرق الفرنسى ماسينيون الذى قال إنهم

---

(١) د. نسيم : مولانا جلال الدين رومى وإقبال لاهورى، هنر ومردم ص ١١ ، ١٢ شماره صد وبنجاه دوم (تهران) .

كفروا الحلاج ظنًا منهم أنه على مذهب الزنادقة المانوية القائلين بالنور والظلمة وفى زعم هؤلاء الزنادقة أن نفوسهم من النور والنور عندهم هو «أهورامزدا» إله الخير وذلك النور فى سجن من جسدهم وهو ظلام والظلام «أهريمن» إله الشر. إلا أن الحلاج ما هذا أراد ولا إليه قصد، بل معتقده أن العشق للذات الإلهية هو لنفسها ومحبة الله بإرادة الإنسان، وتلك المحبة تكتمل بالمعرفة الصوفية وإنما خلق الله الإنسان ليظهر حب الله فى العالم، وقد اختاره الله منذ الأزل واختصه بمحبته(١).

ولسنا هنا بصدد تأييد ولا تفنيد، إلا أننا ندرك من ذلك أن إقبالاً كانت له مرونة فى التفكير وحسن استعداد للنظر فى رأى غيره، وقد أفاد كثيراً من لقائه بعلماء الغرب ومطالعة كتبهم ومناقشة أقوالهم، فخرج لنفسه برأى يرتضيه، وإقبال أفاد كثيراً من تطور رأيه فى الحلاج، فعنده أن قولته المأثورة منبعثة من تجربة دينية بلغ فيها أبعد غاية وتنسم فيها الذروة، ويرى فى صيحته تعبيراً عن الفردية أو الذاتية التى يشرف الإنسان بها وذلك بقدرته على معرفة صلة ذاته بالذات الإلهية، كما قال إن الحلاج بتّ الصلة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، وهذا ما نعرفه من رأى إقبال ولكنه فى اتفاقه مع الحلاج يخالف من المتصوفة من يريدون إفناء ذات الإنسان فى ذات الرحمن، هكذا كان موقف إقبال من التصوف، وما أوردنا من أمثلة شواهد على أنه اتخذ لنفسه رأيًا خاصًا به فاقتبس من جلال الدين الرومى ومن الحلاج وسخر ذلك فى تأييد دعوته المسلمين أجمعين إلى اعتزازهم بذاتيتهم، وتلك الذاتية دينية وتاريخية واجتماعية، وخرج بما استوعبه من تيارات روحية وفكرية شرقية وغربية إلى تشكيل مذهبه فى الدعوة إلى إصلاح حال أهل «لا إله إلا الله» ودعوته الإصلاحية لا شك ترسو من الدين على أساس ركين. إنه لم يعلن كراهيته للغربيين إعلانًا مطلقًا كما يتوقع من مثله، فهو ممن عرفوا مظالم ومآثم المستعمرين، بل حدد مساوئ ومحاسن حضارتهم فكان منصفًا للحق ملتزمًا بالصدق.

وإقبال فى دعوته الإصلاحية يتجه بالخطاب إلى أبناء دينه المسلمين وغير المسلمين، مما يدل على أن دعوته الإصلاحية إسلامية فى الصميم لأن الإسلام للناس قاطبة، ولذلك توسع فى تبليغ دعوته، وشكّلها من عدة مقومات وجعلها فى عدة أغراض من تربوية واجتماعية وسياسية، وهذا ما يضفى عليها صفة العالمية والمحلية فى وقت معًا، لقد تعرض للديمقراطية وأعجب بها الإعجاب كله من حيث كونها نظامًا سياسيًا وكذلك أسلوب حياة، وتمنى أن تعم هذا العالم خاصة أنه ندد بالاستعمار وبالمذاهب السياسية والاجتماعية، وقال إنها مفهوم خاطئ للديمقراطية.

(1) Massignon : La passion D' AlHallaj. P. 161 (Paris 1922).

وإقبال كما عرفنا عنه فى صـدر كلامنا يقرن فى اتصال ودوام بين العقل والروح، وهذا من الدليل على تضلعه من روحانية الشرق وعقلانيـة الغرب، فقد تضلع من شعر التصوف فى الشرق كما درس الفلسفة فى الغرب، وبذلك تأتى له أن يخرج بمذهب خاص به، وهو ضرورة التلازم بين العقل والروح، وهذا ما حفزه على أن يعيب على حضارة الغرب خلوها من الروحـية وإمـعانهـا فى المادية، وإقبـال فى مثـل هذا من حكمه ينفـرد عن غيـره من المصلحين الإسلاميين كجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا والمودودى وغيرهم، لأن مذهبه فى الإصلاح معلوم فى الشرق والغرب جميعًا، هؤلاء المصلحون يطبق صيتُهم آفاق الشرق وهو فى الغرب مجهول أو يكاد أن يكون.

وبعد إذ عـرفنا منهج تفكير إقـبال فى الإصـلاح نلتفت إلى مصلح مـفلح معـاصر هو سزائى قراقوج التركى، لأننا نجد لديه واضح التأثر بإقبال فهو يستخدم الشعر أسلوب تعبير مثله وهو يوظف الكلمة بكل مـعانيها لتبليغ دعوته وأدبه، وشعـره منحصر فى الدعوة إلى إصلاح حـال المسلمين إلا أنه فى شعـره يأخذ بالرمـزية المطلقة ولا يأخذ كـإقبـال بالرمزية الصوفية والشعر عنده أسلوب تعبير.

ويحدد قراقـوج تحديات الإحياء الإسـلامى فى الإنحسار الحضـارى وهو انقطاع ما بين حاضـر المسلمين وماضـيهم واغـترابهم عن تراثهم الحـضارى وعجـزهم عن تشكيل تراث حضارى إسلامى بالمعنى الحق، له الريادة أو الندية فى الحضـارة المعاصرة، وعنده أن حاضر المسلمين حاضر مفجع كأنهم فى تصوف متواكل، و مرد ذلك إلى انحرافهم عن منهج الله وأخذهم بمظاهر حضارية وغير حضارية تتعارض مع أصول الدين القيم[1]. إنه فى هذا كله مشبه لإقبال. إلا أن إقبالاً يختلف عنه فى نزعته الفلسفية فكلامه حتى فى الوعظ والإرشاد عليه طابع فكرى فلسفى، لأنه درس الفلسفة والفيلسوف كل الفيلسوف. إن المصلح التركى لا يردد ذكر الـذاتية مثل إقـبال، كـما أنه أمـيل إلى تقرير الواقع الماضى والواقـع الحالى، وإقبال أميل إلى الحض والحث وبذل النصح.

* * * *

(١) د . عبدالرزاق بركات : ديوان أربعون ساعة مع الخضر لسزائى قراقوج ـ ص ٤١ ، ٤٢ (القاهرة ١٩٩٢م) .

الفصل الثانى : إقبال والعرب

من حيث كنا بصدد دراسة أندلسيات إقبال، وهى لا شك منحصرة فى العرب، كان الخير أن نمهد بالتعرف إلى إقبال من حيث صلته بالعرب، فما من شاعر ينظم طائفة من أشعاره فيهم ما لم تكن له صلة بهم من قريب أو بعيد.

وأول ما يرد على الخاطر فى هذا المقام أن إقبالاً اختص العرب من اهتمامه بأوفى مما اختص به سواهم من الشعوب الإسلامية وفى الإمكان رد تلك النتيجة إلى مقدمتها، فإقبال كما عرفنا درس العربية فى أول عهده لتحصيل العلم واطلع على أدبها ودرسها وبلغ من شغفه بها أن ودّ لو اقتدر على أن ينظم الشعر فيها كما نظمه فى الأوردية والفارسية. والعربية لغة القرآن وعلوم الإسلام، وإقبال هو من هو فى سعة إحاطته بتلك العلوم من بدايته الأولى، ولا يخفى أن كل من صح منه العزم على دراسة الإسلام فى عموم وشمول ليس من بدله من أن يدرس الجانب الأعظم منه فى لغة العرب ومعلوم أن أرض العرب أشرقت بنور الدين الحنيف، ذلك النور الذى امتد منها لينتشر فى أكناف الأرض طولاً وعرضًا، وإقبال كان ظامئ الحنين إلى أن يوسد فى ثرى أرض الحجاز مهبط الوحى، ما كان هذا منه عجبًا وهو ذلك التقى النقى الذى تهيم روحه فى أرض الرسول ﷺ ولقد حكوا عنه قالوا: إن أحد خلصائه دخل عليه يعوده قبل وفاته بأيام ثلاثة وأخبره بأنه عاقد عزمه على الخروج للحج، ورغب إليه - وهو مقبول الدعاء - أن يدعو الله له بقبول حجه، فكان لمقولته ما حرك أعماق نفسه المؤمنة إلى حد أن بكى بعين غزيرة وقد وقع فى قلبه الخشوع وكأنما طاف تشوقه ببيت الله وهو منقطع السبيل إليه لأنه فى فراش عليه طريح وقال لصاحبه بل اسأل الله أن ييسر لى زيارة روضة الحبيب ﷺ، وكأنما يزمع زورة لأرض نبى العرب والعجم، على أن تلك الزورة هى آخر ما يتزود به من دنياه لأخراه، وإقبال فى تصوره للعرب ينظر إليهم فى الماضى البعيد واليوم الحاضر ففى كتابه «جاويد نامه» الذى ترجمناه تحت عنوان «فى السماء» تخيل أبا جهل وهو أعدى أعداء النبى ﷺ ينوح فى الكعبة، مقصده من ذلك أن يبين أثر الإسلام فى العرب وكيف أنه غيرهم من حال إلى حال، وبين أن البون شاسع بين جاهليتهم وإسلامهم، وأشار إلى أن العرب كانوا يعمهون فى ظلمات إلى أن أنار الإسلام طريقهم كانوا قومًا جسدت عقولهم وخمدت عواطفهم إلى أن دعاهم الإسلام إلى التفكير والتدبر، ورقق من قلوبهم، وكأنما يشاء بمثل هذا إلى أن يشير من بعيد إلى دعوته الإصلاحية التى يستحب بها للعرب أن يأخذوا بأسباب الدين ويقفوا عند حدود قرآنهم، لأن هذا هو جماع أفكاره والحقيقة التى يريد أن يذكر المسلمين بها، فمثل هذا من قبله باكورة ما سوف يتابع التنبيه إليه والحض عليه، وإقبال يشير إلى

رأى أبى جهل فى المساواة، ويراه رأيًا فـاسدًا، كما يسفه أحلام عـرب الجاهلية حين يجعل أبا جهل يستصرخ الأصنام(١).

كما أن إقبـالاً ينوط جانبًا عظيمًا من اهتمامـه بالحلاج وقولته التى فسرها إقبـال تفسيرًا خاصًا خالف فيه علماء السلف، وكذلك المتصوفة الذين جعلوا من قولته شعارًا لهم، ذلك أنه استمد منها حقائق وأفكارًا شاء أن يجليها.

بمثل هذا من صنيعه يكون إقبال قد تعرض لتأريخ تطور الفكر والعقيدة فى الإسلام بعد أن دخلت الإسـلام تيارات وافـدة قد كـان لهـا أثرها الواضح فى أفكار مـفكرى المسلمين وتطورها عن ذى قبل فى كتـابه «أرمغان حجاز» الذى ترجـمناه تحت عنوان «هدية الحجاز» خص الحلاج بسبع رباعيات تحت عنوان (أنا الحق) وتلك القولة فى رأيه مقام الكبرياء، ولو كان الصلب على الأعواد نصيبًا لقائلها، ويقول إقبال فى يقين إن شعبًا يتخذ من هذه القولة شعارًا له ويلتزم العمل بها شعب عظيم ولا بد أن تأتم به سـائر الشعوب، هذا مثال لفهمه لقولة الحلاج التى تعمق فـهمها وأراد أن يجعلها رمزًا للشعوب ويجـرى على لسانه يتخيله فى رمزية فيقول:

إن فـى صـــدرى لـصــور للنشور	هــو ذا شعب مضـى نحـو القبور
الحيـــاة أشعلـــت مــن نــار ذاتـى	ميتـا بـصــرت أســـرار الحـــياة
نارهـا والنـــور إنـــى قـــد وصفـــت	يا أنيس الروح هذا ما اجترحت(٢)

إنه يريد ليدفع عنه. ولكن يعنـينا من أمره على التحديد أنه التـفت إلى الحلاج على أنه عربى الـلسان، وقال مـا قال فى العـرب وذلك الخلاف اللاغط الذى أثـاره كان فى أرض العـرب ويرى أنه بمثل قـولته تلك يدعـو إلى التـفكر والتـدبر ويحرك الـهمم فى العـرب خصوصًا والمسلمـين عمومًا ويفضى إقبال من ذلك إلى ترديد دعـوته إلى الاعتزاز بالذات، وأن الحلاج معتز بذاته وعلى المسلمين قاطبة أن يجعلوا لأنفسهم فيه أسوة ولا يغيب عنا أن إقبالاً بموقفه من الحلاج وتصـديه لشرح قولته ورغبته فى تصحيح فهـمها، إنما استمد فكره من العالم العـربى القديم ليدعها ويرددهـا فى العالم الحديث ويجعلهـا الأساس الذى أقام عليه دعوته الإصلاحية.

وقد مـر بنا كيف أنه فى حديثـه عن نفسه وشرحـه لمذهبه وتأكيـد أنه انصرف عن نظم الشعر فى أغراضه التقليدية لأن نور القرآن غمر قلبه مريدًا بذلك أن يقول إن القرآن أحق أن

---

(١) محمد إقبال ـ ترجمة د . حسين مجيب المصرى: فى السماء ، ص ٨٦ القاهرة ١٩٧٣م .

(٢)

بونـد اندر سينه من بانگ صور	ملتى ديـدم كه دارد قصـد گور
مـن بخـود افروختم نار حـيات	مــرده راگفتــم زاسرار حيات
مـن زنـور ونار اوىادم خـبر	بندهء محـرم گـنــاه من نگر

يصرفه عن قول الشعر، ولقد وضح ذلك مشيراً إلى شعراء العرب دون تعيين لشاعر بعينه ولكنه ذكر شاعر العرب على أنه مضرب المثل فيقول شعر عليه طلاوة البلاغة، ولنا أن نتساءل فى عجب عن أنه خص شاعر العرب بالذات، وكان السابق إلى الفهم أن يخص بالذكر شاعر الفارسية أو شاعر الأوردية، خاصة أنه نظم فى هاتين اللغتين ولم ينظم فى العربية، ولا شك أن إقبالاً بهذا من إشارته ميز شاعر العربية من شاعر الفارسية والتركية، وجعل له الدرجة عليهما والإعجاب بشعراء قوم من الأقوام قد يجعل فؤاد المعجب يهوى إليهم فى الأغلب الأعم.. وفى كتابه هدية الحجاز يذكر أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - ضاربًا به المثل فى غنى النفس على أن غنى النفس هو ما ألف شعراء التصوف إلى ترديد ذكره على أنه ما يعرف عندهم بالفقر، والفقر أول مقام لمن يسلك طريق التصوف، وكلامه عن هذا الخليفة كلام عن عَلَم من أعلام العرب الأعاظم، وحسبه فى رفعة منزلته أن يكون رفيق النبى ﷺ فى الغار، ويشير كذلك إلى الخليفة عمر بن الخطاب على أنه الخليفة المتقشف المخشوشن ويعرض به الأسوة على من يتلقى عنه، وهذه الأسوة خاصة بالقناعة والقناعة لغة هى الرضا بالقسمة، وفى اصطلاح أهل الحقيقة هى السكون عند عدم المألوفات، إن إقبالاً يجمع هذين الخليفتين الراشدين على واحد هو القناعة، ولكنه يقرن بين المفهوم اللغوى والمفهوم الاصطلاحى عند المتصوفة، فما يدرك من مفهوم صوفى لمعنى القناعة هو رباطة الجأش وعدم التذمُّر والسخط عند مواجهة ما لا يستطاع إدراكه وتحقيقه، وفى هذا ما يدل على قوة العزيمة وثبات النفس عند الملمات والوقوف فى شدة بأس وقوة عزيمة إذا أتت الرياح بما لا تشتهى السفن. ومثل هذا من تعاليم إقبال ومبادئه التى يستحب للمسلم أن يأخذ بها وكان له مندوحة عن ضرب المثل بهما وتخير غيرهما مما عمرت بهم ذاكرته الحافلة الواعية، ولكن اختيار هذين الخليفتين مردود عند إقبال إلى تعلقه بتاريخ العرب وتاريخ أعلامه من أمثال هذين العظيمين، ولقد أحسن ضرب المثل بهذين العظيمين العربيين، ويمتد به كلامه عن عمر بن الخطاب فلا ينسى خبره مع أخته، ولها فى تاريخ الدعوة الإسلامية خبر لا يعزب عن بال.

قيل إن عمر بن الخطاب دخل عليها ذات يوم فرآها تقرأ سورة طه مع زوجها، ولم يكن عمر قد دخل فى دين الله بعد، وهو رجل ذو بأس وشدة بطش، فامتلأ غضبًا وكاد ينهال عليها ضربًا هو ضرب التلف، ولكن إيمانها كان أسبق إليه من بطشه إليها، فقالت له (إن كان الحق فى غير دينك اشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) ودفعت إليه ما فى يدها من صحيفة فقرأ حتى انتهى إلى قوله عز من قائل: ﴿إِنِّى أَنَا اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِى﴾، ثم أسلم[1].

(١) ابن الجوزى: سيرة عمر بن الخطاب ص ٦ القاهرة.

فإشارة إقبال إلى أخت عمر رغبة منه فى تذكير الفتاة المسلمة بما كان من أختها فى صدر عصر النبوة، فهى معتزة بذاتها راسخة الاقتناع بما تعتقد، لا تملك المغالطة فيما هو الصحيح، تقف أمام أخيها دون أن ترهب جانبه، هذا خلق عظيم، فرسوخ الإيمان فى قلبها أدى إلى ترقيق قلب عمر، أى أن الحق دمغ الباطل، وكان ذلك على يد فتاة لا حول لها ولا طول إلا أنها قويت بإيمانها، ذلك الإيمان الذى اجتذب إليه عمر بن الخطاب الذى أعز الله الإسلام به.

إن إقبالاً يريد للمرأة المسلمة أن تتمسك بحبل الدين المتين، ويدع الحقيقة التاريخية تؤيد دعواه، كما ترددت الإشارة إلى أن العرب وقعوا فى شقاق وتناحر وتدابر، وهذا وبال عليهم لأنه يضعف من شوكتهم ويسقط من هيبتهم، وكان عجلاً بالنصح لهم أن يجمعوا شملهم ويلموا شعثهم لأن هذا كفيل برفع منزلتهم واستعادة ما ضاع من مجدهم.

ولإقبال صلة أخرى بالعرب في مصر. فقد اتفق له أن اجتاز القاهر ة فى سفرته إلى بيت المقدس لحضور المؤتمر الإسلامى. وفى مصر استزارته جمعية الشبان المسلمين وتلقته بالتوقير والتقدير، وقدمه الدكتور عبد الوهاب عزام إلى الحاضرين فأنشد أبياتًا من شعره ترجمها، فوقعت من نفوسهم موقع الإعجاب، ولعلها أول شعر له عرف فى بلد عربى.

ولما توفى إقبال أبَّنه الدكتور عزام فى بيت المقدس وقال إنه شاعر الإسلام العظيم، وينبغى أن ينعى إلى المسلمين كافة من بيت المقدس قبلة المسلمين الأولى.

أما فى القاهرة فاحتفل بتأبينه فى جماعة الأخوة الإسلامية[١].

ومما يدل على أن إقبالاً كان وثيق الصلة بأهل مصر، لما لمصر من رفعة المكانة بين الشعوب العربية، أنه اتجه بالخطاب إلى ملكها فى فترة من الزمن ذاعت فيها الدعوة إلى إعادة الخلافة. وكانت النية فى جعل ملك مصر خليفة للمسلمين، فاتجه إليه ناصحًا له أن يقتدى فى خلقه بالفاروق عمر بن الخطاب، ومما أوصاه به واعظًا مرشدًا قوله:

وما تلك الخلافة غير فقر ... له تاج فكان دوام أمر

تمسك يا فتى دومًا بفقر ... بغير الفقر ملكك عند قبر[٢]

ويكرر إقبال ذكر الفقر؛ مما ينهض دليلاً على أنه كان على ذكر دائم من مصطلحات الصوفية، فقد ألف الصوفى أن يتخذ له من الفقر شعارًا فيقول: «الفقر فخرى» وإليك هذه الأبيات من كتاب منظوم فيه التعريف بالفقر:

---

(١) د. عبد الوهاب عزام: بيام مشرق، ص ٤ كراچى.

(٢) خلافت فقر باتاج وسريراست ... زهى دولت كه پايان ناپذيراست

جوان بختا مده ازدست اين فقر ... كه بى او بادشاهى زود ميراست

فكل من فى حال فقره اتصف | بما علمت فهو معدن الشرف
وفخره فى فقره بلا ارتياب | ومدحه قد جاء فى نص الكتاب
فالفقر للعبيد من هذا فضل | عن الغنى المختص بالمولى الأجل[1]

هذا هو مفهوم الفقر عند من يفسرونه تفسيرًا صوفيًا، فهم يجعلونه جُمَّاع الخير، وحسبهم أن يشيروا أن ذكره ورد فى الكتاب المبين، وكأنما أراد إقبال أن يوصى ملك مصر بأن يقتدى بالخليفة الراشد عمر بن الخطاب فى تلك الصفة التى جرت عليه واشتهر بها، ولربما أراد إقبال أن يتأسى حكام العرب والمسلمين بعمر بن الخطاب، خصوصًا ملك مصر، ففقر عمر بن الخطاب فقر صوفى، ولكن يمكن القول كذلك أنه فقر بالمعنى الدارج وإن تضمن مفهومًا دينيًا ينبغى أن يأخذ به من له تدبير أمور المسلمين أو حتى هدايتهم إلى ما فيه صلاح أمرهم. قيل إن سعد بن أبى وقاص أرسل إلى عمر قباء كسرى وتاجه وسيفه ومنطقته وسراويله وقميصه وخفيه، ونظر عمر فى وجوه القوم، وأمر أعرابيًا بلبس ثياب كسرى فلبسها ثم قال: «أعرابى عليه ثياب كسرى»!!. وقال إن الله منع ذلك نبيه وكان أحب إليه وأكرم عليه، فاستنكر ذلك وكرهه أشد الكراهة وخشى أن يكون الله قد أراد بذلك أن يمكر به، وبكى حتى رحمه من كان عنده.

فالمتحصّل من هذا الخبر أن العاهل الإسلامى ينبغى أن يكون له ذلك الفقر بمعناه الصوفى والفقر على الحقيقة، وإن كان هذا الفقر الذى على الحقيقة الذى كان لعمر يمكن أن يحمل على أنه رمزى أو مبالغ فيه. ولكن المبالغة تدرك على أنها مبالغة وإن كانت خيالاً مشتقًا من الحقيقة، ونعود إلى موقف إقبال من ملك مصر فندرك معنى الفقر بمعناه الجامع، ذلك الفقر الذى نصحه به وكأنما كان إقبال على علم بما سوف يتكشف عنه الغد للملك هوى عنه ملكه بسبب أنه تجافى عن الأخذ من الدين بالمأمور به والمنهى عنه، فساءت العاقبة، وفى الصفحة الحادية والخمسين فى كتاب منظوم بالفارسية عنوانه (بس چه بايدكرد) جعل مفتتح كلامه تمجيد العرب الذين عزوا بالدين الحنيف، لأنهم أول من جرت قولة لا إله إلا الله على ألسنتهم، وعلى رأسهم سيد الخلق ﷺ:

رمز (إلا الله) من قد لقنوه | ذلك المصباح أين أوقدوه
نفس الأمى مشهور اللقب | جعل البستان صحراء العرب
خدع غربى لتحذر يا غرير | فتنة من بعد أخرى ما يثير
شره منه الأمان فاطلبن | عيره عن حوضك الصافى اطردن[2]

---

(١) حسن رضوان : روض القلوب ص ٧٠ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٢) رمز إلا الله كرا اموختند | چراغ اول كجا افروختند
ازدم سيراب أن امى لقب | (لا اله) رست ازريگ صحراى عرب
اى زافسون فرنگى بى خبر | فتنه هادر أستين او نگر
از قريب او اگر خواهى امان | اشترانش را زحوض خود بران

وإقبال يمتد به القول فى أن المستعمرين يريدون بالعرب السوء، لأن شعار سياستهم «فرق تسد» فيشير إلى لوردالإنجليز متهكمًا هازئًا قائلاً إنه فطن العرب بمعنى الوطن، مريدًا بذلك أن يفرق شملهم وأن يجعل كل شعب عربى معتزًا بوطنه، معتزلاً عن كل شعب عربى سواه، متخذًا من قوميته ما يقطع كل آصرة بينه وبين غيره. وهذا هو معنى العصبية التى يريدها المستعمر لشعوب العرب، تلك العصبية التى زجر عنها الإسلام، إنه يردع العرب عن هذه الفرقة التى يريد الاستعمار أن يوقعها بينهم، ويريد لهم أن يتآلفوا ويتكاتفوا فيقول لبعضهم ويعقب على ذلك بقوله: ينبغى لعرب الشام ولعرب العراق وغيرهم فى الأرض أن يفكوا عنهم قيدًا من حجر، كأن الانتساب إلى بلد عربى يقيد العرب بقيود من حجر، إنه لا يريد للعرب حدودًا لبلادهم، ويحقر فكرة الوطن فيقول: «إن ما يسمى بالوطن هو قبضة من طين فمن الخير للعربى أن ينسى مصر واليمن فإن الروح تسمو عن الجهات، والحر يضيق بتلك القيود المثقلات». إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يهيب بالعرب أن يكونوا أمة واحدة ولا يهتموا بانتسابهم إلى بلادهم. وهذا يوقفهم صفًا واحدًا أمام المستعمر الذى يريد لهم الشقاق ليضعفوا أمامه ويفرقوا آحادًا. إنه يريد لهم أن يكونوا على حذر من دهاء من يريد أن يفرقهم ويخشى على نفسه من اتحادهم ووحدتهم، فإقبال عرف المستعمرين عن بينة وبصيرة وله معهم فى الهند تجربة طويلة، فهو يبنى حكمه على خبرته بهم فى بلده وغيره من بلاد، إنه لا شك يريد الخير كل الخير للعرب، وينصح لهم ألا يترددوا فيما ينصب لهم المستعمرون من حبائل.

وفى كتابه «جاويد نامه» تحت عنوان: «ظهور درويش السودان»، تحدث عن لورد كتشنر، وذكر بعض ملوك العرب بأسمائهم، وهم على التحديد: فؤاد ملك مصر، وابن سعود ملك الحجاز، وفيصل ملك العراق فيما مضى، ولقد أوصاهم بإصلاح حال شعوبهم بالوقوف عند حدود الدين وذكرهم بأن صلاح دنياهم لن يتحقق إلا بصلاح دينهم، وتمنى لوادى البطحاء أن ينجب مثل خالد بن الوليد، وهتف بهم هتاف من يرغب فى تحريك هممهم واستنهاض عزائمهم وحثهم على مجاهدة الغربيين الذين يستعبدون شعوبهم، ويكره لهم أن يكونوا المتواكلين المستضعفين، ويذكرهم بما ضاع من حقهم ووجوب أن يستردوه ممن سلبوه، فقول[1]:

أمة الإيمان يا سود الجلود ... منكمو أستاف عطرًا للخلود

فإلام تجهلون سيركم ... وتولون سواكم أمركم

---

(١) اى جهان مؤمنان مشك فام ... ارتومى آيد مرا بوى دوام
زكانى تاكجابى نوق سير ... تاكجا تقدير تو دردست غير

بهذه الصراحة الصارخة يوقظ من فى يدهم مصائر العرب من ثبات غفلتهم ويحركهم من خور عزيمتهم.

وكتابه «ضرب الكليم» يضرب على هذا الوتر، وفى مواضع عدة منه يتجه بالخطاب إلى أمراء العرب، وحديثه معهم حديث ناصح لهم لا يبغى من وراء هذا النصح إلا خيرهم وفلاحهم، إنه يذكرهم بأن العرب كان لهم فضل السبق إلى الدخول فى دين الله، وأن أرضهم أشرقت به فانتشر منها إلى الآفاق، ويقول لهم إن ما يقبح بالقائمين بالأمر فيهم هو أن يخضعوا ويخنعوا ويتقاعسوا فى يومهم الحاضر عما كان لأسلافهم فى الزمان الغابر.

وإقبال مشتغل بالسياسة كما هو مشهود له به، وهو فى الإدلاء برأيه السياسى لا ينسى العرب. ففى حديث صحفى له مع مراسل جريدة بومباى فى عام ١٩٣١م سُئل عن إمكان تشكيل اتحاد فيدرالى بين الدول العربية، فقال: إنه على يقين من إمكان ذلك مع ما يقف دون ذلك من صعوبات ومشكلات، ولذلك فهو يحبذ الفكرة ولكن ليس فى مستطاعه أن يتكهن بتحققها فى مقبل الأيام. واستطرد قائلاً: إنه على ثقة من أنه لا وجود لنظام إيجابى بمفهوم المعنى إلا نظام الإسلام، وتطبيق نظم الإسلام يحل معضلات العصر، كما أضاف قائلاً: إن الوطنية أو القومية تتعارض مع مبادئ الإسلام المثالية، لأن الإسلام دعا العالمين جميعًا إلى الوحدة الإنسانية والتضامن الروحى والوحدة الإسلامية لا ترمى إلى وحدة سياسية وإنما تحقق تجربة اجتماعية لتوحيد العالم الإنسانى أجمع(١).

وفى هذا الكتاب تحت عنوان الشام وفلسطين يذكر مدينة حلب ويذكر كيف أن الفرنجة دخلوا عليها بتقاليدهم والمرذول من عاداتهم، وكره أن يكون ذلك فى بلد عربى. وشدد النكير على الاستعمار البريطانى، وكشف عن سياسته التى تخدع العرب عن أنفسهم.

وحرى بالذكر أنه تحت عنوان: «إلى عرب فلسطين» أيقظ هممهم وذكرهم بحرصهم على حقهم من الضياع وأن يجاهدوا المغيرين المغتصبين، كما رغب إليهم أن يذكروا كيف استطاع العرب الأوائل أن يطوعوا التاريخ لإرادتهم، وبيّن أن حميتهم كانت نارًا تتأجج فى صدورهم، والأولى بها ألا تخمد فى صدور عرب فلسطين، ويبدى رأيه السياسى فينكر جدوى المؤتمرات فى حل مشكلة فلسطين. ويؤيد رأيه بقوله: «إن لليهود قبضة قوية يشددونها على مجرى الدم فى سواعد أهل الغرب وبذلك تكون لهم السيطرة كل السيطرة».

وجاء ضمن كلامه «إن اليهود إذا وهموا أن لهم فى فلسطين حقًا فقمين بالعرب أن يكون لهم حق فى إسبانيا»(٢).

---

(١) د . جاويد إقبال : ترجمة د. ظهور ازهر : زنده رود، جلد سوم ص ١٨٨ غير مطبوع شكر الله للدكتور جاويد إقبال الذى تفضل بإرسال هذا الفصل من كتابه قبل طبعه .

(٢) د . عبد الوهاب عزام : ضرب الكليم ص ١١٣ القاهرة .

وكأنما بتتبع ما استطعنا سبيلاً إلى تتبعه من ذكر للعرب فى أكثر من كتاب من كتب إقبال، نستطيع الحكم بأن إقبالاً فى ذلك لا يجارى ولا يبارى، كما أن إشارته اللامحة إلى إسبانيا يجدر بها أن تلفتنا إلى النظر فيما نظم إقبال من شعر فى عرب الأندلس.

لقد عرفنا ما قال إقبال عن العرب فى عموم، ولنا من بعد أن نخرج من العموم إلى الخصوص. ذلك أنه اختص الأندلس بأندلسيات لها كيان على حدة مما جعلها تكملة لما سبق أن جعلناه موضع دراسة من شعره فى العرب.

*****

الباب الثانى

إقبال فى الأندلس

الفصل الأول : زيارة إقبال للأندلس

الفصل الثانى : دراسة لأندلسيات إقبال

الفصل الثالث : ترجمة أندلسيات إقبال

إلى الشعر العربى

الفصل الأول : زيارة إقبال للأندلس

لعلنا كنا على الحق ولم نتباعد عن الصواب حين استوجبنا على أنفسنا فى فصلين فى الباب السابق أن نتعرف إلى منهج تفكير إقبال وموقف إقبال من العرب، ولتفسير ذلك نقول: إن فى هذا التعرف عونًا لنا على تفهم الأسباب التى دفعت إقبالاً إلى زيارة إسبانيا، وإذا قلنا إسبانيا فقد رُمنا أن نقول إن إسبانيا إقبال هنا هى أندلس الحضارة العربية الإسلامية، فزيارته لها زيارة لتاريخ بعيد مجيد لعرب الأندلس، ونلحظ الفرق بالوضوح الأتم بين سفرة شوقى وسفرة إقبال، فشوقى مضى إلى الأندلس مُسَيّرًا منفيًا طريدًا، على حين مضى إليها إقبال مخيرًا متنزهًا طوافًا على ما تشوقه رؤيته من آثار العرب فيها، وأقام شوقى أعوامًا أربعة فى منفاه، أما إقبال فثلاثة أسابيع أو ما يقرب.

كان إقبال تواقًا إلى زيارة إسبانيا وهو فى مدينة لاهور، وهذه حقيقة ذكرها فى بعض رسائله، ويقول إقبال إنه طوف فى أوروبا وأدرك أن الأوروبيين على علم بحضارة العرب ومجد الإسلام، ولاحظ أن ملايين وملايين من أهل أوروبا فى شوق إلى معرفة ماهية الإسلام، وأبناء الجيل الجديد من الأوروبيين أعلم بهذا من أبناء الجيل القديم، كما أن مسلمى أوروبا عقدوا مؤتمرًا فى مدينة جنيف بسويسرا وكانت موضوعات المؤتمر اجتماعية وثقافية(١).

وكان علمه بعقد هذا المؤتمر مما ذكره بفضل عرب الأندلس على أوروبا، وقوى من رغبته فى الرحيل إليها وهو فى انجلترا غير بعيد منها.

واتفق لإقبال أثناء مقامه فى مدينة لندن أن زار أمير بهوبال الهندى فسأله لما لا تزور إسبانيا وأنت من طوفت فى بلاد أوروبا؟ فكان من جواب إقبال، قوله: «لو كنت أميرًا مثل أمير بهوبال لزرتها». ومن الغد تَلَقَّى من هذا الأمير صكًا بمبلغ كبير وأدرك أن هذا نفقة سفرته. فنشر إعلانًا فى الصحف عن حاجته إلى أمينة سر لترافقه فى رحلته، فقدمت إليه فتاة تتولى هذه المهمة له، وسلمها المبلغ بتمامه لتتصرف كما ينبغى، كما رغب إليها ألا تتحدث معه من بداية السفر إلى نهايته، وكانت لبقة وقادة الذكاء وأنجزت مهمتها على الوجه الأمثل وبعد مدة وقفت هذه الفتاة على حقيقة أمر إقبال، وعرفت ملامح شخصيته فأقبلت على خدمته على نحو لا يطلب من أمينة سرّ خاصة لأنها كانت أشبه شىء بخادمة. فقال لها إقبال فى ذلك وكان من ردها أن قالت إنها ترى فيه مظهرًا سماويًا ليس لسواه.

فهذه الفتاة تذكرنا بأنها أعجبت بإقبال كعبقرية متميزة وشخصية قل نظيرها، وهذا ما جعلها تميل إليه لا بدافع من عاطفة المحبة بل بدافع من إعجاب النساء بالعظماء، فقد

---

(1) Sayed Abdul Vahied: Thoghts and Reflections. pp. 350 (London 1964).

تنبهت إلى حقيقة أمره واقتدرت بذكائها أن تعرف من هذا الذى تواجهه وتقوم على خدمته، لقد رافقته فى سفره إلى مدريد وقامت له بالترجمة وخيل للصحفيين الإسبان أنها ابنته . .

وفى رأيى أن هذه الفتاة كانت تعمل للمخابرات البريطانية، لأن بريطانيا كانت تخشى من إقبال وهو الذى التقى بموسولينى عام أول كما كان يزمع السفر إلى ألمانيا والنمسا، وكان ينبغى للمخابرات البريطانية أن تقف على حقيقة ما يدور من حديث فى لقاء بين زعماء أوروبا وبين شخصية إسلامية سياسية كشخصية إقبال، وقد أدرك ذلك إقبال الذى شك فى أمرها، خاصة بعد أن ذكرت له أنها ترى فيه مخلوقًا سماويًا، كأنها تتملقه ولها من ذلك الملق أرب.

وفى إسبانيا نزل إقبال ضيفًا على الأستاذ أسين بيلاكيوس الذى ألف كتابًا عن الكوميديا الإلهية والإسلام، وهذا العالم كان قد وجه الدعوة إلى إقبال وهو فى لندن ليزور مدريد ويلقى محاضرة في جامعتها، ويعد هذا من الأسباب التى زينت لإقبال أن يزور إسبانيا، كما التقى بوزير التعليم الأسبانى وأقام فى مدريد أربعة أيام، ثم مضى إلى أندلوسيا وهى الإقليم الجنوبى لإسبانيا، وأقام أيامًا أخر فى مدريد بعد عودته، وهناك التقى بعلماء الإسبان المستشرقين ذوى عظيم الاهتمام بحضارة الإسلام وأدب العرب، وفى جامعة مدريد ألقى إقبال محاضرة عن إسبانيا وفلسفة الإسلام وكان ذلك فى الرابع والعشرين من يناير عام ١٩٩٣م وهنا نقف وقفة لندرك الفارق بين شوقى وإقبال فقد عرفنا عن شوقى أنه كان منكمشًا معتزلاً عن الناس ولا نعلم عنه أنه التقى بأهل العلم من الإسبان، ولا أنه حاورهم، ولا كانت له الشخصية العلمية عندهم، فما رغبوا إليه أن يحاضرهم فى أدب الإسلام وفلسفته. وكان الأسبق إلى الظن أن يكون شوقى أكثر اهتمامًا بهذا من إقبال لأنه عربى وشاعر العربية، ولكن شخصيته تختلف عن شخصية إقبال؛ فإقبال شخصية إيجابية منطقية إبداعية موجهة، ولا عجب فهو داعية إسلامى بالمعنى الجامع للكلمة، فما كان عجب منه أن يحاضر عن الإسلام فى جامعة إسبانية محاضرة نشر ملخصها فى الصحف، لأنه حريص شديد الحرص للتعريف بأصول الدين الحنيف وتبيان أن الحضارة الإسلامية منبثقة منه، وله الرغبة فى إعلان ذلك على رءوس الأشهاد فى المشارق والمغارب. إنه صاحب دعوة يريد لها تبليغًا وحامل أمانة يريد لها أداء وهذا ما يميزه من شوقى.

وسوف نتتبع أثر ذلك فى أندلسياته التى تفترق عن أندلسيات شوقى لقد زار إقبال تلك المدن التى تردد لها الذكر فى تاريخ الأندلس مثل قرطبة وغرناطة وإشبيلية وطليطلة، ووقف على الماثل من آثار العرب فيها، وفى رسالة إلى الشيخ محمد إكرام بتاريخ ٢٧ مارس عام ١٩٣٣م يقول:

(وجدت المتعـة فى زيارتى للأندلس وتجوالى فى ربوعهـا، ولقد فاضت قريحتـى بشعر كثير منه: منظومة قلتها فى جامع قرطبة، وسوف أنشرها فى مقبل الأيام. أما قصر الحمراء فما أثار فى عظيمًا من إعجاب به. على حين سـمت بى زيارة مسجد قرطبة إلى السموات العلى، فشعرت بما لم يسبق لى شعور به)(١). وما أحرى قول إقبال فى تلك الرسالة بنظرة تدبر. إنه خالف شوقى ونزار قبانى وربما الشعراء قاطبة فى عدم إعجابه بقصر الحمراء الذى ذكر علماء الآثار الإسلامية أنه أروع أثر إسـلامى. وإذا تلمسنا لذلك تعليلاً فإننا نقول: إن إقبـالاً لم يكن شاعـرًا وصافـًا بمعنى الكلمة، فـالشاعـر الوصاف متـذوق متـخيل مـفتتن بالجمالية، ولكنه شاعر فكرة وصاحب دعوة يتخذ من الشعر أسلوب تعبير، وذلك لا ينفى عنه أن يكون من المبـدعين المجيـدين، هذه واحدة، والأخـرى أن إقبـالاً لا يلقى بالاً إلى شامخات القصور شأنه فى ذلك شأن كل متصوف أو متأثر بالتصوف لأنه يعلم أن مصيرها إلى أن تزول كما زال بُناتهـا، وأنها شاهد صدق على أنها من حطام الدنيـا وعلى أن متاع الدنيا قليل.

وفرق أى فرق بين القصر والمسجد، فالمسجد يعبد الله فيه، ويحصل فيه العلم، ويتخرج فيه من العلماء من يرقـمون أسماءهم على جبين الدهر بفضل مـا قدموا من حسن الصنيع وما نفعوا به الناس، ولا كذلك شأن القصر ومن أقـاموه ليناطح الجوزاء، وليس بمستبعد أن يكون إقبـال قد التفت إلى أن هذا القـصر دليل على ميل أمـراء الأندلس إلى الإسراف فى ترفهم، وكان هذا منهم وبالاً عليهم، وعجل بهم إلى السقوط فى الهاوية. إن شوقى وهو شاعر القـصر تَغَنَّى ببهاء ورواء قصر الحـمراء، وأبدع فى وصفه وحشد له مـا استطاع إليه سبيـلاً من صفات ونعوت، وهذا مـتوقع من مثله، أما نزار فوصـفه وصف شاعر مـفتون بذات حسن جملها الهوى بالحـسن فردا ماله من ثان، معبرًا عن استجابة شـاعريته للجمال أينما كان، وكان نصيبه من الروحانية أو المادية. ولـلمسجد عند إقبال من رفعة المنزلة ماله، وهو المستمسك بعروة الدين الوثقى، فقمين بالمسجد أن يثير فيه فرط إعجاب بعمارته إلا أنه يوحى إليه بروحانية أخـرى تُحسُّ ولكن لا تقبل تحيزًا ماديًا، مما تجعل رؤية المسجـد موحية لإقبال بمعانى ترق وتدق ويتـعسّر وقد يتعذر التعـبير عنها لأنها لغة القلب التى لا يفـهمها العقل ولا يكاد.

وهذا هو السبب فى تصـريح إقبال بأنه لم يعـجب بقصر الحـمراء وإنما أعجب بمسـجد قرطبة، فـمسجد قرطبـة غمره بنور من الروحانيـة ما أشبهه بنور الـشمس، الذى بهر نور شمعة هى قصر الحمراء.

---

(١) د . جاويد إقبال : ظهور ازهر: زنده رود ص ١١٤ [لم يطبع بعد] .

وتحدث إقبال عن هذا المسجد بعد عودته إلى لاهور فذكـره لمن احتشدوا لاستقباله فقال لهم: «ليس على وجه الأرض مسجـد يدانى مسجد قرطبة فى عظمته وفخـامته، وقد أقام المسيحيـون بعد أن غلبوا على قرطبة كنائس صـغيرة فى فناء هذا المسجد، واقتـرح بعضهم هدمها وإعادة المسجـد إلى ما كان عليه، ولقد دخلت مسجد قرطبـة فى صحبة مدير الآثار فأذن لى بأداء الـصلاة وكانت صـلاتى أول صلاة فى هذا المسـجد بعـد مرور أربعـة قرون ونصف قرن».

إن إقبـالاً سارع إلى التحدث عـن هذا المسجد فى التّـو عند وصوله إلى لاهور، ولعل ذلك كان أول أو أهم ما تحدث عنه عـلى اهتمامه به وعودته من الأندلس بحقـيقة يريد لها دعمًا وبها تذكيرًا ولها وثاقة الصلة لتمجيده لحضارة العرب وعزة الإسلام فى الأندلس.

إن شوقى حين عاد من الأندلس واسـتقبله الشباب حدثهم عـما نزل من شدائد، فكان حديثه عن نفـسه، ونصحهم بأن يسيـروا فى خطى عبد الرحمن الداخل، فشـوقى لم يعبر عن شعور دينى حمله معه من الأندلس إلى مصر.

كما تحدث مع عـبد الرشيد طارق أنه زار الأبنية الإسلامـية فى الأندلس وخص بالذكر مسجـد قرطبة فقال عنه، إنه مـا زال ينتظر تصعيدًا للأذان من منارته، وذكـر أنه صلى فيه وقد وقع الخشوع فى قلبه لأن هذه هى الأرض التى مكن الله للمسلمين فـيها، وأقاموا فيها مدارس ومعاهد وجـامعات، ونقلوا علمهم وفضلهم إلى أرجاء أوروبـا البعيدة، هؤلاء هم المسلمون الذين كـانت لهم جيوش تنخـلع منها قلوب أهل أوروبا رعبًـا، وأوروبا ما زالت مدينة لهم إلى يومنا هذا، ومن عجب أنى وأنا منهم لا أسـتطيع الصلاة فى هذا المسجد إلا بعد استئذان منهم.

وهذا من كلامه تعـبير عن سماحة الإسـلام الذى يردع عن التعصب فى الدين، ويكره العصبية كل الكراهة، كما أنه يزهو بمجد العرب المسلمين فى تلك الأرض.

كل هذا من كلامـه يقيم شواهد صدق على منحى تفكيـره وحرصه على نشـر دعوته ما أتيحت الفرصة واتسع المجال. إنه عد نفـسه من العرب وإن لم يكن له فيهم نسب، إلا أنه على ذكر دائم من أن الإسلام عد المسلمين أمة واحدة ولا يفرق بينهم فى لون ولا جنس ولا لسان، ويجمعهم كافة تحت ظل الدين الحنيف، فلزام أن تكون المساواة بينهم مساواة مطلقة.

إنه يجهر بهذا فى كل نهزة تحين مندفعًا برغبـة عارمة فى عرض مذهبه والاقتناع بوجهة نظره، لأنه يرى فى الأخـذ بهذه الفكرة ذريعـته لتـشكيل الوحدة الإسـلامية التى ينـشدها ويستحب للمسلمين أجمعين أن ينضووا تحت لوائها.

ولكننا لا نقف عند هذا الحد من خبره فيما يتعلق بجامع قرطبة، لأن لهذا الخبر بقية لا ينبغى إغفال ذكرها فقد عرفنا أن إقبـالاً دخل مسجد قرطبة يرافقه مدير الآثار، وذلك بإذن

خاص من حكومة إسبانيا لأنه مسلم، وهذا المسجد لم يعد فى حوزة المسلمين، بل انتقل منهم إلى حوزة المسيحيين، ويقال: إن إقبالاً حمل معه سجادة عند مضيه إلى المسجد مما يدل على أنه كان ينتوى أن يصلى وما كان مجرد سائح يريد أن يشاهد أثرًا من آثار المسلمين فى الأندلس، وتلك جرأة منه، ولعله حمل سجادته فى غفلة من مدير الآثار. وبسط السجادة فى المسجد وصلى فالتف المصورون حوله وصوروه، على أن تصويره أمر عجب يستحق التصوير والنشر فى الصحف، ذلك أن مسلمًا قبله لم يؤد الصلاة فى هذه الكاتدرائية التى كانت مسجدًا منذ قرون تعاقبت، وليس بمستبعد أن حكومة إسبانيا مكنته مما أراد ولها من وراء ذلك غاية هى الدعاية السياحية لإسبانيا. فإقبال هو من فى شهرته التى ذاعت فى آفاق الشرق والغرب.

كما ذكر أن إقبالاً كان وهو فى لندن، وقبل أن يرحل إلى إسبانيا، على نية الصلاة فى مسجد قرطبة على حال من الحال، ومن ثم ندرك أن إقبالاً كان دبر هذا الأمر من قبل لغاية هو ساع إليها ألا وهى الإعلان عن دعوته الإسلامية فى أرض غربية هى إسبانيا، أى فى الغرب، ولم يكتف بأن يدعو إلى قيم الإسلام ومثله فى كتبه المنظومة وغير المنظومة التى أخرجها فى الشرق فى الأوردية والفارسية والإنجليزية متجهًا بها إلى المسلمين، بل شاء إلى أن تكون دعوته أتم وأشمل وعلى نحو لم يسبق ولم يؤلف أن صلى مسلم فى كنيسة كانت من قبل مسجدًا كأنما أراد أن يقول: إن للمسلمين الحق فى مسجدهم وإن كان مهما تغيرت الأحوال وتعاقبت الدهور وتبدلت الأوضاع ودالت دولة وقامت أخرى، إنه أراد أن يبصر الأوروبيين أنه داعية إسلامى، وأن دعوته ينبغى أن يلقى إليها البال حتى غير المسلمين، وبذلك يقيم الدليل على أن الدين الحنيف وكتاب الله المبين للناس كافة، لقد كتبت عنه إحدى الصحف تتحدث عن صلاته فذكرت أن أستاذه المستشرق أرنولد وافقه على أن يصلى فى المسجد، إلا أنه رغب إليه أن يدخل تحت شرط، هو أن تغلق الأبواب آن دخوله، وتم الأمر على هذا الشرط إلا أن إقبالاً رفع عقيرته فصعد الأذان بصوت جهورى دوى وتردد صداه فى أرجاء المسجد، وإقبال يروى ذلك قائلاً إن قلبه ماج بسرور ليس له من حدود ولا سبيل إلى وصفه، لأن الأذان ارتفع فى هذا المسجد بعد قرون تطاولت، وكأنما كان صوت الأذان يصدم المنبر والمحراب ويرتد إليه، وبعد رفعه بسط سجادته وجعل يصلى، وبينما كان فى صلاته غلب عليه الوجد وخر ساجدًا فغاب عن الوعى، وفى هذه الغيبوبة رأى كأن وليًا من الأولياء يبدو له ويخاطبه قائلاً: ((إنك يا إقبال لم تدرس مثنويتى دراسة عميقة، فعليك أن تداوم على دراستها وتبلغ رسالتى غيرك من الناس)) وهذا ما يجدر شرحه والتعقيب عليه، فحال الوجد عند المتصوفة معروف، وحده عندهم أنه انقطاع الأوصاف

عند سمة الذات بالسرور، وهو مصادفة الغيب، وهذا الوجد يسقط التميز ويجعل كل الأماكن مكانًا واحدًا والأعيان عينًا واحدًا، ولا لوم لمن غلب عليه الوجد.

فإقبال يبدو صوفيًا واصلاً غلب عليه هذا الوجد أى تلك النشوة الروحية التى غاب فيها عن حسه بتلك المجاهدات والرياضات، فقد سر سرورًا لا مزيد عليه بهذه الصلاة التى أداها بعد أن تمناها، فانتقل من عالم المادة إلى عالم الروح إلى حد أن رأى فى غيبوبته وليًا يخاطبه. والظن بهذا الولى جلال الدين الرومى الذى جعل إقبال من نفسه مريدًا له، وجلال الدين الرومى صاحب كتاب منظوم يسمى «المثنوى»، وهو أعظم وأشهر كتب التصوف، ولكن تخيل إقبال أن جلال الدين الرومى يلومه على التقصير فى دراسة كتابه يمكن أن يستدل منه على أن إقبالاً لم يكن قنع بالوقوف عند حد فى طلب المعرفة، كما قد يدعو ذلك إلى الظن بأن شيخه ومرشده طاب نفسًا بصلاة إقبال، وحثه على أن ينقل خطى فساحًا فى طريقه.

إن كل هذا من الصفات التى جرت على صلاة إقبال كانت كفيلة بلفت الانتباه إليه وإلى مذهبه الذى أراد له الشيوع والذيوع فى الآفاق، وذكر إقبال بعد أن آب إليه وعيه أنه شعر بالسكينة تغمر نفسه لأنه أدى ما استوجبه على نفسه ورام له تحقيقًا بعد طول سعى وتفكر وتدبر، وكان إقبال يطوف ليلاً حول هذا المسجد ويستمع إلى النواقيس التى تدق فى برجها، وهو مئذنة هذا المسجد، فخيل إليه أنه فى مكان مسحور، أى أنه كان يشعر بأغرب الغرابة وأعجب العجب لتبدل الأحوال وتقلب الزمان.

وطوافه حول المسجد لسماع دق النواقيس كأنما كان رغبة منه فى أن يتبين فى يقظة هو أم فى منام، لأنه لا يكاد يصدق ما رأته عيناه وما سمعته أذناه، وكاد يختلط عليه الأمر ويدخل فى تلك النشوة التى دخلها وهو يصلى وتستولى عليه الغفلة عن كل ما أحاط به، فانبثق من عقله الباطن العامل بالذكريات طيف جلال الدين الرومى الذى أوحى إليه بما أوحى، ويقال: إن أحد الرهبان حاول أن يحول بين إقبال وبين دخول المسجد للصلاة محتجًا، فما كان من إقبال إلا أن حدثه عن وفد من المسيحيين زار المدينة المنورة على عهد النبى ﷺ فى شأن من الشئون، وسمح لهذا الوفد بالنزول فى المسجد، ولما حان وقت صلاة المسيحيين تساءلوا مترددين فى جواز السماح لهم بالصلاة فى المسجد، ونمى الخبر إليه ﷺ فأذن لهم. وقال إقبال للراهب: إذا كان نبينا عليه الصلاة والسلام أذن للمسيحين بالصلاة فى مسجده فَلِمَ أُمنع من الصلاة فى مكان كان مسجدًا فيما مضى؟ فأفحم الراهب.

وإذا ما ذهبنا نتلمس لما قال إقبال للراهب سندًا من التاريخ عرفنا من سيرة ابن هشام أن نصارى نجران لما قدموا على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ودخلوا عليه مسجده

حين صلى صلاة العصر، وعليهم ثيابهم الحبرات وجبب وأردية، فقال بعض من شاهدهم من المسلمين إنهم ما رأوا وفدًا مثلهم، ولما حانت صلاتهم قاموا يصلون فى مسجد رسول الله فقال ﷺ: «دعوهم»، فصلوا إلى المشرق(١).

وفى هذا تأييد لما ذكر إقبال، ومن قواطع الأدلة على سماحة الدين الحنيف ذلك الذى كرس إقبال قصارى جهده للتبشير بعظيم قيمه والإعلان عنها والتنبيه إليها.

وخبر نصارى نجران هذا ذو بال إينعم، ومما يؤيد أهميته كذلك أنه ورد فى كتاب من أمهات كتب التاريخ الفارسى بعنوان «جامع التواريخ» لرشيد الدين فضل الله، وقد أورد فيه التاريخ من لدن آدم إلى القرن الثامن الهجرى، وفى هذا الكتاب صورة لنصارى نجران مما يشير إلى الاهتمام بأمرهم، فقد جرت عادة الفرس بتزيين أمهات كتبهم بصورة يوضحون فيها النصوص، وكان المتوقع منهم أن يهتموا برسم هذه الصورة لنصارى نجران، وهى صورة متخيلة ويعنينا منها أهمية دلالتها واجتذابها لاهتمام المصورين الإيرانيين.

وتكملة لما نحن فيه من صدد أن عمر صالح أهل إيلياء بالجابية، وكتب لهم فيها الصلح، فكتب يقول: «إنه أعطى أهل إيلياء الأمان لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، ولا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا تنقص منها ولا من حيزها، ولا يكرهون على دينهم ولا يسكن معهم أحد من اليهود»(٢).

وللقول أن يمتد بنا إلى فتاوى ابن تيمية الذى يجيب من تساءل عن جواز الصلاة فى البيع والكنائس مع وجود الصور، وهل يقال إنها بيوت الله أم لا؟ وجواب ابن تيمية أنها ليست ببيوت الله، وإنما بيوت الله المساجد، وأما الصلاة فيها ففيها ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد وغيره: المنع مطلقًا، وهو قول مالك. والإذن مطلقًا، وهو قول بعض أصحاب أحمد. والثالث وهو الصحيح المأثور عن عمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه ـ أنه إن كان فيها صور لم يصل فيها لأن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صور، ولأن النبى ﷺ لم يدخل الكعبة حتى محى ما فيها من الصور، وكذلك قال عمر: إنا كنا لا ندخل والصور فيها، ففى الصحيحين أنه ذكر للنبى ﷺ وصف كنيسة بأرض الحبشة وما فيها من الحسن والتصاوير فقال: «إذا لم يكن فيها صور»! فقد صلى الصحابة فى الكنيسة والله أعلم.

وللإشارة إلى جواز الصلاة فى الكنيسة نورد ما روى من أن عمر بن الخطاب بعد أن تم له فتح بيت المقدس اتفق له أن زار كنيسة القيامة وفيما هو بداخلها حان وقت الصلاة فأشار عليه رئيس الرهبان بالصلاة فى الكنيسة قائلاً له: مكانك فصلِ. إلا أن عمر أبى أن يصلى وغادر الكنيسة، وصلى فى مكان قريب منها. وبعد فراغه من صلاته قال: لو كنت أقم

(١) ابن هشام، تعليق عمر عبد السلام تدمرى: سيرة ابن هشام ص ٢١٦، ٢١٧ ج٢ بيروت ١٩٨٧م.
(٢) ابن تيمية : الفتاوى الكبرى ص ٥٩ ج٢ بيروت سنة ١٩٨٨م .

الصلاة فى الكنيسة لوضع المسلمون عليها يدهم من بعدى بحجة إقامة الصلاة فيها، وأنا أكره أن أمهد السبيل لحرمانكم منها، أنتم أحق بها وأولى.

كما أن المكان الذى صلى فيه عمر كان أطلال الهيكل(١).

وهذا قاطع الدلالة على التسامح وعلى جواز الصلاة فى الكنيسة وتلك قيمة إسلامية يا لها من قيمة.

إن إقبالاً بذلك يقيم قاطع البرهان على استيعابه لتاريخ العرب والإسلام، واقتناعه الجازم بسماحة الإسلام، ورغبته فى تنبيه الغافلين عن ذلك من غير المسلمين.

وعند نهاية الكلام عن رحلته إلى الأندلس ننتقل إلى ما عرفنا فى بدايته، وهو أنه رغب إلى أمينة سره الإنجليزية ألا تكلمه مطلقًا أثناء سفره، وهذا منه يثير التساؤل عنه.

ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نقطع فيه برأى جازم لأننا لا نعرف من ذكر سببًا له يسوغ لنا أن نجتهد برأينا فيه، حتى ولو كان خطأ يحتمل الصواب، كأننا بإقبال فيما صنع متذكرًا أو متأثرًا بتلك الآية الكريمة التى جاءت فى سورة مريم: ﴿فَكُلِى واشْرَبِى وقَرِّى عَيْنًا، فَإِما تَرَيِنَّ مِنَ البَشَرِ أحَدًا فَقُولِى إنِّى نَذَرْتُ للرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ اليَوْمَ إنْسِيًّا﴾.

فالصوم هنا بمعنى الصمت، وقد قرئ به أو صيامًا، وكانوا لا يتكلمون فى صيامهم بعد أن أخبرتكم بنذرى. وإنما أكلم الملائكة وأناجى ربى، وقيل: أخبرتهم بنذرها بالإشارة، وأمرها المسيح (عليه السلام) بذلك لكراهة المجادلة والاكتفاء بكلام عيسى عليه السلام فإنه كاف فى قطع الطاعن(٢).

وقال الكلبى: احتمل يوسف النجار مريم وعيسى إلى غار، فأدخلهما فيه أربعين يومًا، ثم جاء بها فأتت مريم تحمله، فكلمها عيسى فى الطريق فقال يا أماه أبشرى فإنى عبد الله ومسيحه(٣).

أول ما نقول فى هذا الصدد أن إقبالاً كان أشوق إلى زيارة إسبانيا ـ أى الأندلس ـ منذ قديم، وكانت له من وراء ذلك غاية هى مشاهدة مهد الحضارة العربية الإسلامية التى أفل نجمها وهوى ملكها، وكان لذلك أثره الكامن فى دخيلة نفسه، ولما صح منه العزم إلى الرحيل إليها واتخذ لذلك أهبته وجد نفسه، فى ضرورة أن يأخذ بالأسباب، إلا أنه كان مستغرقًا فى حلم جميل ونشوة روحية هو مشهور بها، إنه عول على أن يمضى إلى الأندلس ليعبر عما يريد عنه تعبيرًا، وهو التذكير بمجد الإسلام فى تلك الربوع والإقناع بأن هذه أرض عربية إسلامية، وكأنما خيل إليه أنه صاحب دعوة يريد نشرها وليس سائحًا

---

(١) طه الولى: المساجد فى الإسلام ص ٤٢٢ ج٢ بيروت سنة ١٩٨٨م.

(٢) البيضاوى: تفسير البيضاوى ص ٤٠٥ القاهرة.

(٣) الثعلبى: العرائس، ص ٢١٩.

يشوقه أن يرى أثراً وحجراً وكفى. كما أنه لم يغفل عن أن رحلته تلك لا بد تثير الأقاويل والأراجيف.

فكل هذه الأحاسيس أفعمت جوانب نفسه وأنه صاحب جد لا صاحب لعب ولن يسلم من ألسنة أقوام تلوك سيرته وقد تذكره بما هو منه براء.

لقد خطر بباله ما كان من خبر السيدة مريم وابنها المسيح عليه السلام وليس بمستبعد أن يكون تمثل نفسه صاحب رسالة فى موقفه من الأندلس التى يزمع الرحيل إليها، أما صمت أمينة سره فلعله رام منه كتمان ما يرمى به من زيارته حتى عمن تصحبه، وكره لها أن تشير عليه بما لا يرتضيه قبل أن تعرفه حق المعرفة، ولم يقبل أن تجادله فى شىء لأنه لا يريد أن ينثنى عن عزمه، إن إقبالاً متأثر كل التأثر بالرمز والإيماء الذى قبسه من الشعر الصوفى، كما أننا إذا نظرنا فى جمهرة أشعاره وجدنا أنفسنا إزاء كلام ليس معناه فى ظاهر لفظه وقد تغشيه الرموز فلا يدرك إلا بعد إمعان نظرٍ وترديد روية.

وبعد أن انصرف إقبال عن إسبانيا مضى إلى مكة المكرمة معتمراً، وزار مدينة الرسول ﷺ إلا أنه صرح بأن تصعيد الأذان فى الحرم النبوى ومكة المكرمة لم يصرف عن فكره أن الأذان لا يصعد من مسجد قرطبة، وما أسف على شىء ما أسف على ذلك، وظلت هذه الذكرى عالقة بذهنه لا يملك أن يذودها عنه. وهذا ما يشهد بشدة تعلقه بمسجد قرطبة، لا على أنه مجرد مسجد عظيم يقولون عنه إنه أعظم مسجد فى الأرض، بل لعدم إقامة شعائر الإسلام فيه، وهذا من رأيه مذكرنا ولا بد بقوله: إن اليهود يقولون إن فلسطين أرضهم الموعودة مما يجعل فى الإمكان عد إسبانيا للعرب أرضًا موعودة.

إن إقبالاً يغوص على الأعمال فى تفكيره، فهو يصدر عن قلبه ولُبّه فى وقت معًا، فيهيم فى روحانية الدين، وقد يسوقه ذلك إلى أن يحلق فى آفاق الخيال ويخترق سدول الغيب، ومع ذلك لا ينسى واقع الحال، وما كان هذا عجبًا منه. وهو فيلسوف قتل الفلسفة فهمًا ودرس مدارسها فى الشرق والغرب، وحصلها على يد أقطابها وأساطينها، كما نال الحظ الأوفى من تراث الإسلام فى جوانبه الروحية والعقلية، وهذا ما مكنه من أن يكون صاحب مذهب خاص به قلما تيسر لغيره.

وأثناء مقام إقبال فى إسبانيا ذكر أبا عبد الله محمد بن تومرت مهدى شمال أفريقيا، وذلك فى إحدى خطبه، فقال عنه عند ذكره للاجتهاد: إنه مصلح عظيم، وهو مريد للإمام الغزالى، ولقد حارب أصحاب البدع الذين نسبوا إلى الإسلام ما هو منه براء، فأفسدوا العقائد، وكانوا أصحاب ضلالة. وحمد لعبد الله بن تومرت بتصديه للبدع فى الأندلس.

وكان هذا الرجل من البربر، ولما كان له السلطان فى الغرب الإسلامى وأخضع الموحدين لحكمه قام فى نفسه أن يترجم معانى القرآن الكريم إلى اللغة البربرية راجيًا من

وراء ذلك أن يكون فهمه وتدبره في مجال أرحب، إذ إن البربر الذين لا يعرفون لغة الضاد سوف يفهمون معاني كتاب الله في لسان هو لسانهم، مما يجعل استفادتهم منه أوضح(١).

لم نطلع على محاضرة إقبال لنعرف ما تضمنته على وجه اليقين إلا أننا عرفنا من الأستاذ الدكتور محمود مكي، وهو الحجة الثبت، أن ابن تومرت لم يترجم معاني القرآن الكريم إلى البربرية بل ألف كتابًا بهذه اللغة.

ولا علم لنا بالمصدر الذى استمد منه إقبال أن ابن تومرت ترجم معاني القرآن إلى لغة البربر، ونحن في هذا المقام إنما يعنينا أن إقبالاً كان معجبًا به رافعًا ذكره على أنه مصلح إسلامي ومجتهد، ولذلك تعيَّن علينا أن نذكر شيئًا عنه.

إنه من أهل القرن السادس، ومن مدينة سوس بمراكش، رحل في طلب العلم أسوة برجالات العلم في عصره، فمضى إلى المشرق الإسلامي، فزار مصر والعراق والشام.

وجعل على نفسه أن يؤدي ويبلغ رسالة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة للتي هي أقوم، وكأن فيه شبهًا من إقبال في ذلك. ولكنه كان عمليًا في دعوته إلى حدّ أنه حين كان في المدينة أعلن على القوم من مبادئه وآرائه ما لم يعجبهم، فنفوه عن المدينة، فركب البحر إلى المغرب، ويقال إنه حطم جرار الخمر في سفينته، كما كان يزجر الركاب ويغلظ عليهم اللائمة إن يدر منهم ما يتجافى عن تعاليم الشرع الحكيم، واتفق أن هبت عاصفة وقيل إنه دعا الله أن يدفع عن الناس شرها، فسكنت وسكن البحر، وبذلك قويت عقيدة الناس فيه، كما قيل إنه كان شديد الوطأة على المسافرين في أوامره ونواهيه حتى ضجوا منه وضجروا وألقوه في البحر بعض يوم فلم يغرق فانتشلوه، وأيقنوا بذلك أنه على شيء وصاحب دعوة ولا مراء، وفي مدينة «بجاية» شاهد القوم في عيد الفطر نساء ورجالاً يتنزهون ناسين تقاليدهم المتوارثة ففرق جمعهم بعصاه، وترتب على ذلك أن أمره حاكم «بجاية» بمزايلتها خوفًا من استفحال أمره وتكاثر جمع مريديه وتابعيه، ثم شرع في نشر تعاليمه بين قبائل البربر كمصلح إسلامي، فسحرهم ببلاغته ووجد سبيلاً إلى أغوار قلوبهم، واستمال رؤساء قبائل البربر، مما قوى من دعوته إلى الإصلاح.

وتجاوز ذلك مدعيًا أنه المهدي المعصوم، وتسمى بمحمد بن عبد الله تيمنًا باسم النبي ﷺ كما وصل نسبه به وادعى العصمة لنفسه، وآمن به الناس وبايعوه وأخلصوا له ودان أتباعه له بالطاعة حتى صار لو أمر أحدهم بقتل ابنه أو أبيه أو أخيه لأطاع.

---

(١) د . محمد رياض : مجلة فكر ونظر خصوصي شماره بابت اندلس كي تراث ٣٩٤ (إسلام اباد سنة ١٩٩١) .

شكر الله للسيد إحسان الندوي الهندي الذي تعاون معي في ترجمة هذا النص وبعض النصوص غيره .

وذكر إقبال له أو إشارته إليه دليل على أن إقبالاً وهو فى الأندلس شاء أن يستعرض تاريخها الإسلامى ليعرف الناس أجمعين(١).

إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يريد ليشير إلى أن الدعوة إلى الأخذ عن القرآن ينبغى أن تعم المسلمين قاطبة، وعلى الداعية الإسلامى أن يبذل فى ذلك كل مسعى كيما يحقق المرغوب المطلوب مما يسعى إلى تحقيقه.

وله فى إشارته إلى هذا المجتهد البربرى ما يفيد تأثره بمنهج تفكيره، فقد عرفناه فى الشرق والغرب يدعو للتى هى أقوم بأكثر من لغة ليفقه قوله الأكثرون.

ولإقبال فرط إعجاب بأهل العلم والفضل فى الأندلس، وهذا متوقع من إقبال الذى استوعب التراث الإسلامى وتعرف إلى أعلامه فى شتى العلوم والفنون، فما كان يسعه أن يغفل ذكره لهم أو إعجابه بهم، لقد ذكر فيما نظم ونثر ابن حزم وابن رشد، وابن عربى، والإمام الشاطبى، وابن خلدون.

وإقبال يولى تاريخ الأندلس والمغرب العربى عظيمًا من اهتمامه، مما جعله يعرض هذا التاريخ فى نثره وشعره إلى حد أن كان كلامه أشبه ما يكون بسجل ضخم يضم بين دفتيه تاريخ الأندلس، وله قصيدة بعنوان «البلاد الإسلامية» يذكر فيها المدينة المنورة، والقسطنطينية، ودهلى وجهاد اباد، وبغداد، وقرطبة التى قال فيها:

(أنت يا قرطبة فى عين المسلم نور، كنت فى ظلمة كالنور فى شمعة الطور، ولما انطفأ ما لنورك من لألاء خيمت الوحشة على محفل الملة البيضاء، أما سراج الحضارة فما عاد يشع الضياء).

فهذا المثال من قوله يدل بالقطع على أن قرطبة كانت نصب عينيه ومهوى فؤاده من حيث كونها رمزًا للحضارة الإسلامية يشير إليها ويدل عليها.

وكتب إقبال عن غرناطة يقول: إن الهند المغولية وأسبانيا الإسلامية بينهما لقاء أو امتزاج حضارى، ويؤكد ذلك قصر الحمراء الذى يلتقى فى عمارته وزخارفه الفن الهندى المغولى والفن الغرناطى الإسلامى، وهذا من قول إقبال يؤكد أنه كان دقيق الملاحظة، فهو فى مشاهدته لقصر الحمراء الذى عرفنا أنه لم يهتم به من حيث كونه قصرًا منيفًا أو قصرًا قيل عنه إنه أعظم قصر أقامه المسلمون إلا أنه فى نظره إليه يرمى إلى ملاحظة لقاء الفن الإسلامى بين الهند الإسلامية والأندلس، وهو يسعى كدأبه وديدنه إلى ملاحظة الترابط والتداخل والتماسك بين عناصر حضارة المسلمين فى أرجاء الأرض، وكأنما يريد إثبات وجود لاشك فيه لوحدة تجمع المسلمين قاطبة، وهذه الوحدة بفضل دينهم الحنيف الذى هو

(١) د. عبد العزيز سالم: دائرة معارف الشعب، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٨ [القاهرة سنة ١٩٦٠] .

أصل حضارتهم وجامع قلوبهم على ما هو الوحدة والصلات الموصولة التى تجعل منهم أمة واحدة بمعنى الكلمة.

ولما وصل إقبال إسبانيا كتبت إحدى الصحف تقول، وصل الدكتور السير محمد إقبال إلى الأندلس ليشكل مع مدرسى المدارس العربية فى الأندلس رابطة، وسوف يلقى فى مساء الغد محاضرة تحت عنوان «العقلية الإسلامية العالمية وإسبانيا» فى المبنى الجديد لشعبة الفلسفة والأدب، وقد صرح الأستاذ بيلاكيوس بأن إقبالاً فيلسوف وشاعر نافذ البصيرة، وله عظائم الأعمال فى العالم الإسلامى كما أن له دراسات مستوعبة عميقة فى الفن والإلهيات، وأردف هذا الأستاذ يقول: إن إقبالاً شارك فى مؤتمر الدائرة المستديرة إلى جانب غاندى، وزعماء المسلمين والهندوس، إلا أن ضيفنا إقبالاً يختلف فى منهج تفكيره عن غاندى ليس فى شئون الدين وكفى بل فى كل شىء. فغاندى ذو خبرة بالسياسة ويعد أعظم شخصية فى زعامة القومية الهندية. أما إقبال فهو مثال عال للفكر والخيال. إن مشاركته فى مؤتمر المائدة المستديرة إنما كانت من قبيل الصدفة، وهو لا يمانع فى الأخذ بأسباب الحضارة الأوربية، فهو يلبس الزِّىّ الأوربى خلافًا لغيره، لقد درس القانون فى كمبردج[1].

هذا جزء من النص الذى ورد فى الصحيفة، ولنا أن نستخلص منه أن كاتب هذه السطور ذكر أول ما ذكر أن إقبالاً قدم إسبانيا، وأول ما أقدم على عمله أن شكل رابطة من مدرسى المدارس العربية. وهذا صريح الدلالة على أن الرجل لم يكن سائحًا، بل قدم إسبانيا على نية إنجاز ما فيه تأكيد لدعوته الإسلامية الإصلاحية، إنه لا يدخر وسعًا فى رعاية شئون المسلمين حيثما كانوا، لا يفرق بينها فى شرق ولا غرب، ويدرك مما أقدم عليه أنه فى تلك الآونة التى زار فيها إسبانيا وجدت مدارس عربية أو مدارس تعلم فيها العربية، وإقبال كما عرفنا من سيرته كمفكر إسلامى لا يغفل لحظة عن العربية لغة الكتاب المبين والحديث الشريف والشرع الحنيف. إن رغبته فى تشكيل رابطة يدل ـ مما لا يحتمل شكًا ولا تأويلاً ـ على أنه كان يسعى إلى ما هو الأفضل الأمثل فيما يختص بمن يدرسون ثقافة الإسلام وحضارته، إنه يقف منهم موقفًا إيجابيًا، ولا يبخل عليهم ببذل العون لهم والأخذ بيدهم فيما هم سالكون من طريق، إنه مصلح إسلامى لا ينى لحظة عن العمل الدؤوب ليؤدى الأمانة التى تطوق بها عنقه.

والفرق واضح بينه وبين شوقى الذى لا نعرف عنه مثل هذا مع طول إقامته فى الأندلس، أما ما ذكره عنه ذلك الأستاذ المستشرق فهو يجلى صورته فى نظر وتقدير أهل العلم فى إسبانيا الذين يقدرونه ويبجلونه ويرفعونه مكانًا عليًا هو الحرى به، كما أنهم

(١) د. محمد عبد الله جوال: إقبال كى صحبت مين ـ ص ٢٨٨ [لاهور سنة ١٩٦٦].

يميزون بينه وبين غيره من زعماء الهند المسلمين، وغير المسلمين وبذلك يجعلونه أمة وحده، كما يستدلون من زيه الأوربى وقلنسوته الهندية على أنه يقرن بين مظهره الشرقى والغربى، وبالتالى يشير إلى أنه آخذ بحضارة الشرق والغرب جميعًا، وهذا ماتتميز به شخصيته بالوضوح الأتم.

إن ما عرف من شأنه فى إسبانيا برهان قاطع على أن زيارته لها كان لها أثرها العميق فيمن لم يعرفوه من قبل، فعرفوه حق المعرفة، ومعرفتهم له على حقيقته معرفة بالتالى لدعوته ومذهبه فى الإصلاح، وتبصرة للغربيين بحضارة الإسلام وقيمه ومثله.

وكأنما كان إقبال فى إسبانيا من يمثل المسلم الذى اكتملت ثقافته الإسلامية والشرقية مقترنة بثقافات الشرق والغرب جميعًا، وأدركوا أنه ذلك المسلم الذى يكره التعصب شديد الكراهية.

وبذلك يأتمر بأمر الإسلام ويرعى تعاليمه، ويعلن على من يجهلونها أنها مثاليات يا حبذا لو كان لها العموم والشمول فى كل أصقاع الأرض.

وكأنما كانت إسبانيا ذلك البلد الذى وجد فيه إقبال المجال الأرحب للإعلان عن دعوته، وإقامة الدليل على مجد الإسلام التالد فى أرضه التى وسعته، والإشارة ضمنا إلى أن للإسلام كذلك عز طارف، وإقبال هو الذى يبذل المسعى فى سبيل تحقيقه.

أما فى المحاضرة التى ألقاها وحضرها حشد من أهل العلم ووجوه القوم، فتحدث فى دقة وتفصيل عن فضل المسلمين على الشعر والفلسفة والعلم، وخص بالذكر من أعلامهم: ابن خلدون، والكندى والبيرونى، والمسعودى، ومن ذكرهم ينتسبون إلى بلاد إسلامية فى الشرق والغرب.

وهنا لا يسعنا أن نغفل ذكر الكلمة التى قدم بها بيلاكيوس إقبالاً لمن يلقون السمع إلى محاضرته فى هذا الصدد؛ فهو القائل: إنه مقنن من إحدى البلاد النامية فى شرق العالم الإسلامى، وكأنه رَجْع الصدى للروح الإسلامية تناهى إلينا من بلد سحيق، ليعيد لنا ذكرى أسبانيا فى القرون الوسطى. كما عرَّف بكتاب إقبال (ما وراء الطبيعة فى إيران).

وهذه الكلمة فيها التعرف لإقبال كمقنن ربما أراد بالمقنن أنه متضلع من القانون، فنحن نعرف أنه درس القانون فى إنجلترا، ورجل القانون لا بد أن يكون وقافًا عند حدود المنطق، صحيح التفكير، لا يحكم إلا بعد ترديد نظر وإعنات روية، إن كانت هذه صفة لإقبال، وله صفة أخرى نؤكدها ولا شك، فهو فيلسوف وعى حكمة الشرق والغرب، ودرس الفلسفة على أقطابها، ومن هذا شأنه لا بد أن يكون داعية موفقًا فى دعوته مقتدرًا على تبليغها، وهذا شأن إقبال. وتشبيهه بصدى الروح الإسلامية تشبيه لا ريب جميل، لأنه حقيقة تزدان بالخيال وما أوضح الحقيقة إذا فسرت بالخيال. فإقبال يمثل روحانية الشرق بتمام

المعنى، أما أنه ذكر القوم بأسبانيا فى العصور الوسطى فهذا حق صراح، بل هو جوهر الكلمة التى ألقاها إقبال، وبذلك يبدو ذلك الداعية الإسلامى الذى لا تنحصر دعوته فى أرض دون أرض، وله أكيد العزم على أن يجعل لها أصداء تتردد فى الخافقين، وتلك دعوة الدين الحنيف على الحقيقة، وكان من قول إقبال فى محاضرته التعريف بالتصوف فى إيران، والإشارة إلى الصوفى الأندلسى ابن عربى مريداً بمثل هذا أن يضم الروح الإسلامية فى الشرق بالروح الإسلامية فى الغرب.

إنه يسعى إلى تمثل وحدة الدين والفكر والروحانية وهى جميعًا عناصر للوحدة بكل مفهومها، وهى التى يسعى إلى تحقيقها، وهو يشرح ذلك بقوله إن الهند والأندلس تقعان على طرفين متباعدين إلا أنهما مع ذلك مشتركين فى كثير من معالم الحضارة فى نظر المؤرخ. وذلك ما يكشف عن رغبته الملحة فى إثبات الترابط والتكامل والتداخل بين الشعوب الإسلامية مستشهداً عليه بما أشار إليه.

ومما فيه الدليل على أن إقبالاً كانت له مآرب من زيارة إسبانيا ـ وقد أسلفنا الإشارة إلى بعضها، كما أنه وفق كل التوفيق فى تحقيقها ـ أنه قال أول ما قال لمن استقبلوه فى لاهور بعد مغادرته إسبانيا أنه صلى النوافل فى مسجد قرطبة وصعد الأذان بصوت جهورى، فحملوه على الأكتاف حمل بطل صنديد حقق لهم خيرًا ونصرًا، وكأنما عد إقبال أهم ما وفقه الله إلى تحقيقه فى إسبانيا هو الصلاة والأذان فى مسجد قرطبة، لأنه شاء الرمز إلى عز الإسلام الذى اقتدر على الإعلان عنه لا بالكلمة ليس إلا بل بالصلاة والأذان كذلك.

إنه لا يملك بت الصلة بين الدين والفكر والقلب والعقل والروح، لأنها عناصر دعوته التى لا ينبت فيها عنصر عن آخر، إن قولته تلك ناطقة عن نشوته، وهى نشوة الرضا والظفر بما رأى أنه عاهد الله عليه فشكر الله على أن استجاب له فأرضاه.

وإقبال أثناء مقامه فى إسبانيا لا يكاد ينى لحظة عن التحول للتساؤل وخبر الأمور وتتبع معالم وآثار العرب فى الأندلس، ففى الفندق الذى كان نزيله فى قرطبة، سأل مديره مستخبرًا مستعلمًا عن تلك البقعة التى يحتلها الفندق ما إن كان سكنها أناس ينتسبون إلى المغرب فكان من جواب مدير الفندق عليه أن قال: إن هذه المنطقة سكنها منهم خلق كثير. فأظهر إقبال رغبة ملحة فى لقاء أحد منهم، فابتسم مدير الفندق قائلاً لا تجشم نفسك جهد الخروج للبحث فأنا نفسى مغربى السلالة، كما أن سكان جنوب إسبانيا يسمون المورسكيين. إن إقبالاً يبدو أشبه ما يكون بالرحالة الذى يريد أن يزود رحلة يكتب عنها بكل ما استطاع إليه سبيلاً من معلومات.

ونعود إلى الالتفات إلى شوقى فلا نعرف عنه مثل ما عرفنا عن إقبال، واتفق أن دليله المرشد كان مغربى الأصل فصحبه فى خروجه متجولاً بين آثار العرب، وأخبره بأن سكان

المنطقة التى طاف معه بها ما زالت لهم ملامح العرب المغاربة، وسوف نرى من بعد أن إقبالاً شاء أن يدون ما عرفه ليثبته فى شعره منعقد النية على الإشادة والتنويه به.

ومما استحوذ على انتباه إقبال، وعده معجزة من المعجزات وخارقة من الخوارق وآية كأنما هتف بها هاتف الغيب، أن الرهبان حين تم استيلاؤهم على قرطبة ومسجدها عمدوا إلى ستر ما كتب على جدران المسجد ومحرابه من آيات قرآنية بخط بديع مذهب الحروف، ومر على ذلك قرن من الزمان، ورأت مصلحة الآثار أن ترفع الستر عن هذه الخطوط الجميلة على أنها تعد آثاراً عربية ولا ينبغى ستر الأثر لأنه ملك التاريخ، فعادت الآيات الكريمة إلى الظهور ظهور الشمس بعد احتجابها وبدت للعيان مذكرة بحضارة الإسلام فى الأندلس.

وعجب أى عجب أن هذه الخطوط لو أنها لم تستر لما احتفظت برونقها وبهائها إلى اليوم، فكأنما كان سترها حفظًا وصيانة لها، وهذا من الدليل أن الله قدر هذا لآيات كتابه المبين، ومما لاحظه إقبال على المساجد فى إسبانيا أنها قليلة قلة ملحوظة، وأدلى برأيه فى هذا، إما أن المغيرين على ملك العرب فى الأندلس أعملوا فيها معاول الهدم، أو أن مسلمى الأندلس لم يلقوا بالاً إلى ترميمها وتجديد ما أشفى على الخراب والانهيار منها، ثم إن إقبالاً يدقق النظر ويجتهد برأيه فى الحكم على كل ما يشاهد فى إسبانيا ليرده على نحو ما إلى تاريخ العرب فى الأندلس.

وإقبال يذكر أو يدون ذكراً لكل ما شاهده وتفهمه فى عدة منظومات ألحقها بكتابه المنظوم «بال جبريل» أو «جناح جبريل» وهنا وقفة ندرك منها تمام الإدراك فرقًا بين أندلسيات شوقى وإقبال، فأندلسيات شوقى فى مواضع متفرقة من ديوانه «الشوقيات»، أما أندلسيات إقبال فمتعاقبة فى نهاية كتابه المذكور بحيث تشكل بابًا ومجموعة قائمة بذاتها، وبالأحرى تقيم لها كيانًا خاصًا تتميز به، وقد يستدل من هذا على أن إقبالاً كان أكثر اهتمامًا بالأندلس من شوقى وإن لم تطل إقامته فيها كما طالت إقامة شوقى، ولقد مر بنا كيف أن إقبالاً كان شديد الرغبة فى التعرض لكل ما يتصل بتاريخ العرب فى الأندلس، وكيف تجول فى إسبانيا طولاً وعرضًا متسائلاً مستفسراً، كما أن ما نظم إقبال من شعر فى الأندلس كان تحت عناوين مختلفة خاصة بالأندلس، وهى عناوين تدل تفصيلاً على ما يندرج تحتها، على حين كانت معظم عناوين شوقى عامة مثل «الأندلس» و «أندلسية».

وشوقى أميل إلى التعميم، وأطول نفسًا من إقبال.

وحرىّ بالذكر أن أندلسيات إقبال تضمنها كتابه «بال جبريل» وقيل إن هذا الكتاب ينطوى على أبدع وأروع ما فاضت به قريحة إقبال من شعر أوردى، وقد طبع عشرين مرة بين عام ١٩٣٥ وعام ١٩٧٥.

وفـيه كـذلك ما نظم من أشـعار فى أفـغانسـتان الـتى دعى إلى زيارتها من قـبل ملك أفغانستان نادر شاه، إضافة إلى منظومات دينية وتاريخية.

ويعنينى هنا أن هذا الكتـاب له رفعة المكانة بين تراث إقـبال الأدبى، كمـا أنه سجل لما تحدث به فى سـفرتين له الأولى إلى الأندلس عـام ١٩٣٢م والأخرى إلى أفـغانسـتـان عام ١٩٣٣م. وهذا مما يضفى على كتابه طابعًا يختص به(١).

* * * * *

---

(١) محمد تقى : صحيفة، ص ٦٠ [لاهور ١٩٦٥م].

مما ينزع بنا إلى حكمنا بأن إقبال رام كيانًا ملحوظًا لأندلسياته، أنه أوردها فى كتابه «جناح جبريل»(*) على نحو خاص يميزها، فقد أوردها منظومات فى سلسلة متصلة الحلقات هى أشبه ما يكون بفصلة من هذا الكتاب يمكن أن يكون كتابًا على حدة. وهنا نلحظ الفرق واضحًا بين شوقى وإقبال، فقد جاءت أندلسيات شوقى ضمن شوقياته غير متعاقبة ولا مسلسلة وذلك ما يجعل ظننا أقرب إلى يقيننا فى التنبيه إلى هذا الملحظ، كما أن إقبالاً أورد أول ما أورد منظومة له بعنوان «دعاء»، وهذا يذكرنا بما درج عليه شعراء التصوف وغيرهم ممن نظموا بالفارسية والتركية والأوردية من تصدير كتبهم المنظومة ودواوينهم بما يعرف بالمناجاة.

وحدّ المناجاة فى مدلولها اللغوى هى المُسَارَّة، أما معناها الاصطلاحى عند الصوفية فهو أنها مخاطبة الأسرار عند الأذكار للملك الجبار. قال أبو عمرو بن علوان: «سمعت الجنيد يقول فى مناجاته: إلهى وسيدى تريد أن تقطعنى عنك بوصلك أو تريد أن تخدعنى عنك بترك هيهات»(١). وبتعميق النظر فى تعريفها ندرك تضمنها معنى دينيًا روحيًا، ولقد صدر إقبال كتابه «جاويد نامه» الذى ترجمناه بعنوان «فى السماء» بمناجاة طويلة يقول فيها:

يا إلهى مثل هذا اليوم هبنى	إن يومى مزمهّر فلتغشنى
لك وجه هو قرآنى ودينى	أتضنن وعلى روحى الحزين
لو رمت ألف شعاع شمسنا	ما رأت فى الشمس نقصًا عيننا
يا إلهى هب فعالى والكلام	كل خير، ومسيرى للأمام(٢)

أما الدعاء فمن معانيه السؤال والاستغاثة كما فى قوله عز من قائل ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾(٣) [الأنعام: ٤٠] فهذا من الدليل على أنه الفزع إلى الله طلبًا لرحمته إذا نزلت شدة.

وقيل فى فضيلة الدعاء ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إن العبد لا يخطئه من الدعاء إحدى ثلاث، إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما خير يدخر

* شكر الله للأستاذ حازم المحفوظ بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر لتعاونه معى فى ترجمة أندلسيات إقبال عن الأوردية.

(١) أبو نصر السراج : اللمع، ص ٤٢٦ [القاهرة ١٩٦٠م].

(٢) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء (ترجمة منظومة) لمحمد إقبال ص ٢٤، ٢٥ [القاهرة ١٩٧٣].

(٣) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ص ١٦٩ القاهرة.

له». وروى النعمان بن بشير عن النبى ﷺ أنه قال: «إن الدعاء هو العبادة»، ثم قرأ ﴿ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ويروى عنه ﷺ أنه قال: «الدعاء مخ العبادة»[1].

ومما قيل فى الدعاء «إنه دواء بل من أنفع الأدوية، لأنه يدفع الداء ويعالجه ويمنع نزوله، ويرفعه أو يخففه إذا ما نزل ـ والدعاء سلاح المؤمن على حد قول الحاكم وصححه من حديث على بن أبى طالب ـ كرم الله وجهه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «الدعاء سلاح المؤمن، وعماد الدين، ونور السموات والأرض»[2].

وقد أمر الله الناس أن يتضرعوا إليه، ووعدهم أن يستجيب لدعائهم، ويحقق لهم سؤالهم. روى النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «إن الدعاء هو العبادة»، ثم قرأ قوله عز من قائل: ﴿ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ وللدعاء آداب لزام أن تراعى:

تحرى الحلال، واستقبال القبلة إن كان ذلك فى الإمكان، وتحرى المواقيت الفاضلة، ورفع اليدين حذو المنكبين، والبدء بحمد الله وتمجيده والثناء عليه، وحضور القلب، وإظهار الفاقة، والدعاء بغير إثم أو قطيعة رحم، وعدم استبطاء إجابة الدعاء، والدعاء مع الجزم بتلك الإجابة، وتكرار الدعاء ثلاثًا، ومسح الوجه باليدين عقب الدعاء، وحمد الله وتمجيده والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أفضل الصلاة والسلام وغير ذلك[3].

ومما سلف ذكره، يتضح أن للدعاء كل الأهمية ورفعة المنزلة فيما ينبغى للمؤمن أن يعرفه ويأخذ به فى دينه الحنيف، ويؤيد ذلك ما ذكر عن النبى ﷺ مما يبين أنه من العبادة فى الصميم.

ويستخلص مما سلف إيراده من تعريفات المناجاة والدعاء أن المناجاة أخص من الدعاء، وأن العاطفة الدينية فيها أوضح، وإن جاز لنا أن نقول إن الفرق بين الدعاء والمناجاة اعتبارى وليس حقيقيًا بالضرورة. وكأننا بإقبال ينظر إليهما نظرة واحدة لا يكاد يفرق بينهما. وربما أراد إيجاز القول فجعل عنوان كلامه الدعاء، ومع ذلك نستشف من كلامه فى هذا الصدد جمع فيه بين مفهوم المناجاة والدعاء ونسوق مثلاً قوله:

وضوئى طهورى وذى ركعتى	ومهجة قلبى بها نغمتى
طريق المحبة ذا أقفرا	فما من رفيق معى قديرى
وفجر القيامة نحرى بدا	لهيبًا بصدرى فهب مُوقدا

إنه فى هذه الطائفة من الأبيات نطق عن عاطفة المحبة للذات الإلهية جريًا على عادة المتصوفة، ويعلن عَمًّا فى سويداء قلبه من صفاء ونقاء، ويباهى بأنه التقى النقى فما أحرى

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، ص ٣٦١ المجلد الأول [القاهرة ١٩٨٧م].
(٢) ابن قيم الجوزية : الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى، ص٧ القاهرة ١٩٨٧م.
(٣) السيد سابق : فقه السنة ص ٩ المجلد الثانى القاهرة سنة ١٩٨٧م.

أن يناجى ربه، ويقول إن الوحشة تغمر نفسه وهو فى طريق المحبة، فما له من رفيق فى ذلك الطريق، مريدًا بذلك أن يؤكد كونه يعشق الذات الإلهية عشقًا لا يعمر به قلب إنسان سواه، ومع ذلك يريد من يرافقه فى طريق يطول ويطول يفضى به إلى ما هو عند العاشق الإلهى كل المأمول. إنه يشير إلى هذه الطريق، وشعراء التصوف يرددون ذكره ويتمثلون أنفسهم فى سفرة طويلة تحفها مشقات لا يحتملها إلا العاشق الحق.

إن إقبالاً بمثل هذا من كلامه يجلى صورة لنفس المؤمن الموقن الذى حن شوقًا إلى ربه وحمل قلبًا ينطوى على محبته، ولا يركب الشطط فى التعبير كغلاة المتصوفة الذين يتجاوزون الحد فى الأحايين وهم يعبرون عن العشق الإلهى.

وننتقل بعد ذلك إلى طائفة أخرى من هذا الدعاء لندرك منه أنه دعاء بمعنى الاستغاثة:

حياتى ذنوب بها توقد	وإنك وحدك من يقصد
لَئِنْ كان دَنّى القديم امتلا	لسوف أحطم كاس الطلا
تحيرت منك بفرط الجنون	وهذا مكانى فأين تكون
ومن عين ساق كريم ترى	لنا الجام فى خلوة نورا
وذلك شعرى ومن حكمتى	عجزت أمامك عن قولتى

فإقبال يقر بأنه ليس معصومًا من ذنب، مريدًا بذلك أن يعلن توبته، وكأنه يشير إلى مقام التوبة، والتوبة من أهم مقامات التصوف، وحقيقتها عند الصوفية أن يعرض السالك أو الصوفىّ الناشئ عن كل ما يحول بينه وبين الله، وهى عندهم أربعة مراتب: توبة الرجوع عن الكفر، وهى توبة الكفار، والتوبة عن الرذائل والقبائح، وهى توبة الفساق، والتوبة من الأخلاق الذميمة، وهى توبة الأبرار، والتوبة الرابعة وهى الرجوع عن غير الحق تعالى وهى توبة الأنبياء والأولياء[1].

وبمثل هذا من توبته يبدو إقبال فى شخصيته الحقيقية، وهى شخصية المؤمن الموقن الفقير إلى رحمة ربه الذى يخشاه خشية محبة، لأنه يتشكك حتى فى سلوكه الرشيد، لشدة حرصه أن يكون فى مرضاة الله. وجميل منه أن يشير إلى الخمر على أنها أم الخبائث، ويرمز بها إلي التردى فى المحارم والمآثم. كما أنه خالف المتصوفة فى ذكرهم للخمر وقولهم إنهم عاكفون على ترشفها، مريدين بذلك الخمر الرمزية لا الخمر الحقيقية التى يقصدون بها نشوة العشق الإلهى أو العلم اللدنى أو المعرفة الصوفية، وعرفنا عن إقبال أنه لا يميل إلى ما يسميه التصوف العجمى وهو التصوف الذى يتردد فيه ذكر لتلك الخمر الصوفية والتى لا يميل إلى ذكرها ولا رمزيتها وإن كانت ليست الخمر على حقيقتها، وله شعر يقول فيه:

أنا هندى عن الفرس غريب	وهلال ليس فيه الخمر طيب

---

(١) د. سجادى : فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفانى ص ١٣٩ تهران جاب دوم سنة ١٣٥٣هـ.

إنه يشبه نفسه بالهلال وهى كأس فارغة من خمرها مريدًا بذلك أنه لا يميل للتصوف المنبثق من أصول الدين الحنيف وصريح القرآن والحديث الشريف.

إنه يشير إلى أنه يخالف غلاة المتصوفة الذين يُفنون أنفسهم فى الذات الإلهية، ويتوهمون أنهم مع الله شىء واحد ومن يأخذون بفكرة وحدة الوجود الذين لا يرون فى الكون بما وسع إلا كائنًا واحدًا هو الله، فكل ذرة فى هذا الكون بما يشمل من خلق اندمج مع الذات الإلهية، وإقبال يفصل بين الذات الإنسانية والذات الإلهية فصلاً حاسمًا، ولذلك يتساءل عن مظنة وجودها، لأنها أبعد ما يكون عنه، إلا أنه مع ذلك لا يستطيع أن ينفك عن تأثره بالشعر الصوفى فى رمزيته وتعابيره وصوره البيانية، ويوردها فى شعره رغبة منه فى تحسين العبارة وإضفاء صفات ونعوت البلاغة عليها، فيذكر الساقى، والساقى عند الصوفية هو المرشد بالمعرفة، كما قيل إن العارف يترشف كأس الخمر الإلهية وله منها نشوة التوحيد.

إنه كما يذكر أنه قابع فى الخلوة ليمارس الرياضات والمجاهدات، وفى ظلمة الخلوة يرى ذلك الجام مشرقًا بنور الإيمان والتوحيد، ويبلغ بدعائه هذا منتهاه بإظهار عجز الإنسان أمام قدرة الرحمن فى خشوع المؤمن الذى تتعلق روحه بالله فى محبة لا يكاد يجد لها ألفاظًا يعبر عنها على الحقيقة فيستعير من المجاز لشرح تلك الحقيقة.

وبعد هذا الدعاء ننتقل إلى منظومة أخرى تحت عنوان «دعاء طارق فى ميدان حرب الأندلس» وسوف نجد أن الفرق واضح بين مفهوم هذا الدعاء والدعاء الذى جعله صدر الكلام فى أندلسياته، لأن هذا الدعاء بمعنى النداء الذى هتف به طارق فى جنده، فهو صيحة عالية ترتفع من قلب قوى تهز قلوب المجاهدين وتحثهم على الاستبسال والاستشهاد لينالوا أجر المجاهدين فى سبيل الله، إنه يستهل كلامه متجهًا به إلى طارق فيقول :

جنود لهم علمهم فى القلوب كشفت لهم أنت سر الغيوب

فهذا من قوله يبين رأيه فى حافز طارق على الجهاد، فهو يصف جنده بأنهم أولئك الذين عمرت قلوبهم بالعلم مريدًا به الإيمان، ويرد إلى طارق فضله عليهم بأنه لقنهم معنى الجهاد، وكأنما كشف لهم الغيب فرأوا أجرهم عند ربهم وعاقبة فتحهم، فهم جند الله الذين يرفعون راية التوحيد نورًا يشرق فى آفاق مظلمة.

إن إقبالاً لا يملك على حال من الحال يخفى فى تعبيره عن نزعته الإسلامية بالمعنى الجامع لها، فتلك الحرب التى خاض غمارها طارق ليست إلا جهادًا فى سبيل الله، ذلك الجهاد لا جزاء للمستشهد فيه إلا جنة الخلد على أساس من هذا يجرى إقبال على لسان هذا القائد البئيس المغوار كلامًا يستنهض به هممهم ويلهب حميتهم، وفى نفس الآن يرسم صورة رائعة لهؤلاء المحاربين الذين غيروا مسيرة التاريخ وكتبوا بدمائهم فيه صفحات منسوبة

إليهم وحدهم، لأن الله فتح عليهم أرضًا عزّت بالإسلام وأشرقت بحضارته التى أشرقت من الدين الحنيف بنور على نور. فهو بعد التقدمة التى مهد بها لهذه المنظومة فى التعريف بهؤلاء الجند وقائدهم المظفر، ينطق هذا القائد بما يريد له أن يلقنه إياهم فيقول:

وقفر وبحر لأقدامكم — تخر جبال لإعظامكم

هو القلب يكفيه ما قد عرف — عن الناس طرًا بذاك انصرف

وموت الشهيد لنعم الطلب — وما طلبوا الملك بل والنشب

إنه بعد أن يشعرهم بعظمتهم ويرفعهم مكانًا عليًا يبادر إلى تذكيرهم بالشهادة وأنها أعظم من الملك واتساع الثراء، وخير وأبقى من الدنيا وما فيها، إنه لا يريد لهذا القائد أن يكون طامعًا فى الفتح لملك ولا مال، بل لنشر دين الحق فى كل أفق، ويلحظ على إقبال أنه يجرى الكلام على لسان طارق تارة، ويتحدث هو تارة أخرى، فهو القائل:

أطال انتظارًا بأرجاء بيد — قباء دماء لعزْب بريد

وصحراؤنا تلك أضحت لنا — بصوت أذان وما حولنا

وفى قلبهم كم يطيب الألم — وأما الممات فليس العدم

أُحيى بقلب نفسى ورع — شعاعًا إلى شمسنا يرتفع

قوى العزائم فى صدرنا — وعينًا هى السيف فى حربنا

ومما يستوقفنا قوله على لسان طارق، وقد يصلح أن يكون على لسان إقبال، أن هذه الصحراء أصبحت للمسلمين، إلا أنها صحراء يرتفع منها نداء الحق ـ أى الأذان ـ، وهذا النصر المبين الذى قدره الله للمسلمين، وينتقل إقبال طفرة إلى هؤلاء المجاهدين ليصفهم فى جهادهم الذى يبذلون فيه الروح عن طيب نفس ومأمولهم أن يستشهدوا، ومن قتلوا فى سبيل الله ليسوا أمواتًا بل أحياء عند ربهم. إن مثل هذا من كلامه قد يبدو غير متوقع من شاعر يتحدث عن قائد يخطب جنده لأن السابق إلى الفهم أن يصف هؤلاء الجند فى حربهم بصفات المقاتلين ولهم فى القتال ضراوة، إنه جعلهم أتقياء صلحاء يجاهدون فى سبيل الله، وهذا قصاراهم ولم يتعرض لوصف عنفهم بل هو الذى تمثل هذا العنف فى قوله عن طارق أنه أراد للعرب أن يلبسوا قباء من دماء. فهذه الدماء قد تكون دماء الشهداء وليست دماء الأعداء وبمثل هذا يحسن إقبال أيما إحسان فى وصف شهداء العرب، ويختلف عن كل شاعر يطرق ذلك الغرض، وهو وصف قائد يخطب جنده ويحثهم على الاستبسال فى قتالهم، إنه لا يصرح بأن طارق كان يلهب حماسة جنده على الحقيقة كما أمرهم، ولم يشر إلى أنه كان فى جنده مسموع القولة مرهوب الصولة، بل جعل منه أشبه بمؤمن مجاهد يذكر من معه من المجاهدين بفضل الجهاد فى نبرة هادئة وكلمات صادقة مقنعة، ونحن

نعرف من دأب إقبال أنه لم يكن عنيفًا بطبعه فى نشر دعوته، بل كان ساكن الريح هادئ النفس يركن إلى الإقناع مستندًا إلى ما أمر الدين به ونهى عنه.

والظن أن إقبالاً فى إجرائه ما أجرى على لسان طارق متأثرٌ بعض التأثر بخطبة طارق بن زياد فى جنده، لأننا نجد فى تلك الخطبة موضعين يشبههان ما جاء فى كلام إقبال، فأول ما قال طارق لجنده:

(أيها الناس، أين المفر، البحر من ورائكم، والعدو أمامكم، وليس لكم والله إلا الصدق والصبر فإنهما لا يغلبان، وهما جندان منصوران).

فحدّ الصدق هنا هو القيام بالعمل على الوجه الأكمل على غير ما تراخ وفتور، أما الصبر فهو حبس النفس على المكروه، وترك الشكوى إلا إلى الله تعالى، وإقبال وصف جند طارق بما يشبه هذا. كما جاء فى خطبة طارق:

(وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك ليكون على حظه منكم ثواب الله على إعلاء كلمته، وإظهار دينه بهذه الجزيرة، وليكون مغنمها خالصًا لكم من دونه، ومن دون المؤمنين سواكم والله تعالى ولىٌّ إنجادكم على ما يكون لكم ذكرًا للدارين)(١).

فالمعانى التى طرقها إقبال لا تخرج عن هذين النصين من خطبة طارق بن زياد، ونحن نعلم من سيرة إقبال أنه كان مطلعًا على أدب العرب، وما بد من أن يكون على علم بخطبة طارق؛ فتأثر ببعض ما جاء فيها خصوصًا فيما يتعلق بفضل الاستشهاد، وأنه ذخر للجند فى أخراهم لكن لم تكن له تلك الحماسة التى فى خطبته المتخيلة وهى الحماسة العارمة التى كانت لطارق فى خطبته الحقيقية كما نلحظ أن طارقًا ركن إلى إغراء جنده بجمال الروميات على أنهم إذا غلبوا على الأندلس كنَّ من مغانمهم، إلا أن إقبالاً وهو يجرى خطبة على لسان طارق لا يشير إلى ذلك قل أو كثر، وهذا متوقع منه لأنه معنى فى المقام الأول بالجهاد الذى يريد لطارق أن يحث جنده عليه. وهنا نقف على الفارق بين كلام طارق والكلام الذى تخيله إقبال لينطقه به.

فحاشا لإقبال أن يكون فيه جانب لما كان فى جانب طارق، إننا نعرف فى شعره الجدية بمعناها الجامع، إنه يدعو إلى المثل والقيم، ويحث على الاستمساك بعروة الدين الوثقى مستشرفًا آفاقًا بعيدة، وبعيد كل البعد أن يسف إلى ذلك الترغيب للجند الذى قاله طارق. إن طارقه الذى يتخيله فيه بعض الشبه من طارق الحقيقى لا كل الشبه.

ومن أندلسيات إقبال، أندلسية يجرى فيها على ما جرى فى أندلسية طارق، ونعنى بذلك أنه ينطق بها من لم ينطق بها فكأنها من كلامه، على حين كان الكلام كلام إقبال، هذه الأندلسية تتألف من عشرة أبيات تحت عنوان أول نخلة غرسها الأمير عبد الرحمن

(١) أحمد زكى صفوت: جمهرة خطب العرب ص ٣٠١ ج ٢ القاهرة سنة ١٩٣٣م.

الأول فى الأندلس. فقد اتفق لعبد الرحمن الداخل أو صقر قريش أن شاهد نخلة فى الأندلس فتذكر أيامه المواضى فى أرضه التى نزح عنها، تلك الأرض التى كانت أول أرض مس جلده ترابها وكانت مرتعًا وملعبًا(١).

بعينى نور أيا نخلتى ... لقلبى حبور أيا بهجتى
وأرضك عنى بعيد بيعد ... كأنى فى الطور نخلاً أريد
ترعرعت فى الغرب ذات الجمال ... وحورية البيد ذات الدلال

إن هذه الأبيات تمثل استهلالاً، ويبدو فيه الشاعر معبراً عما يتوقعه من فرحة لصقر قريش برؤية نخلة زرعها فى موضع نزه فى الأندلس يعرف بمنية الرصافة، وعلى ذكر النخيل فى الأندلس نشير إلى رسالة لابن بُرد يتحدث فيها عن نخلة قال عنها إنها تعد بالأندلس إحدى الغرائب وفريدة العجائب، ويصف شدة الرغبة فى تمرها، وأنه يمنى النفس به ويطيل انتظاره له إلى عام قابل(٢).

إن إقبالاً حين يُجرى كلامًا على لسان غيره يعبر عن نفسه فى كلامه ويتمثل نفسه فى موضعه، وبذلك يصبح كلامه تعبيراً على لسانين وعقلين وقلبين فى آن معًا.

إن إقبالاً يفرح برؤية تلك النخلة بعد أن نمت فى أرض غربية، وبسقت فأصبحت ملء العين والقلب، وبذلك يتفق تمام الاتفاق مع صقر قريش، كما يتفق معه فى أنه فى أرض بعيدة عن أرضه، ولكن إقبالاً لا يملك أن يخرج عن تأثره بالشعر الصوفى الذى ترددت رموزه وصوره البيانية فى عامة أشعاره، فها هو ذا يذكر بهذه النخلة نخلة بعيدة فى طور سيناء، وهو الذى ناجى فيه موسى عليه السلام ربه، فهو يختلف عن كل مكان سواه. كأن إقبالاً يحن إلى مناجاة ربه، ومعلوم ما كان من رؤية موسى للنار التى أراد أن يأتى بقبس منها، وأن الله كلمه ورغب إليه أن يخلع نعليه لأنه بالوادى المقدس طوى. وإن هذه النار فى الشعر الصوفى رمز للعلم اللدنى أو المعرفة الصوفية.

وعليه فإقبال ما كاد ينطق صقر قريش بكلام يتوقع منه قوله حتى انصرف إلى نفسه فانطلق على سجية نفسه فى الشعور والتعبير، وهذا ما لا نعرف له نظيراً فى أندلسيات شوقى، إنه لا ينسى أن تلك النخلة ترعرعت فى الغرب، ولعلها ذكرته بازدهار حضارة العرب فى الغرب، بيد أنه لم ينس أنها سليلة حورية فى بيداء المشرق، فهو لا ينأى بها عن موطنها الأصلى لأنها نقلت أحب صفاته من قاصية الشرق إلى قاصية الغرب، وهذا ما كان من شأن العرب فى الأندلس. إن إقبالاً تتداعى أفكاره وتتزاحم الطيوف فى خياله فيتمثل ويخيل ويجعل لكلامه ظاهراً وباطنًا.

(١) على أدهم : صقر قريش، ص ١١٢ القاهرة سنة ١٩٣٨.
(٢) د. شوقى ضيف : عصر الدول والإمارات (الأندلس)، ص ٤٦٢ [القاهرة ١٩٨٩].

ومن الباحثين من يرى أن إقبالاً وضع عاطفة حب الوطن عند صقر قريش، وعلى النقاد المقتنعين بأن عالمية الرسالة الإسلامية عند إقبال تتنافى مع حب الوطن أن يمعنوا النظر جيداً فى هذا[1].

وفى رأيى أن كلام هذا الباحث فيه الحاجة إلى التعليق والاستدراك عليه، لقد أسلفنا القول أن إقبالاً يجرى الكلام على شخصيات يعرف الكثير والكثير عنها، ما تكاد الشخصية تتحدث عن نفسها حتى يسارع إقبال إلى صرف حديثها عن وجهه، أو أن يجعل الكلام كلامه دون سواه، هذه الإزدواجية ملحوظة فى أندلسيات إقبال. نعم إن إقبالاً كره للمسلمين أن يستمسكوا بالقومية، وكره لكل دولة إسلامية أن توصد الأبواب عليها، وتبت كل صلة بينها وبين غيرها من دول إسلامية وغير إسلامية، وبذلك تنطوى على نفسها وتنكمش عما تموج به الحياة من حولها، فضلاً عن أن الإسراف فى الوطنية يقود إلى الإسراف فى العصبية، وبالتالى إلى الفرقة بين المسلمين وتنافرهم وتناحرهم، والعاقبة حتمًا أن يدب دبيب الضعف فيهم، لأن فى وحدتهم قوتهم، وهى ذريعتهم إلى رد عادية المستعمرين الذين أرادوا التفرقة بينهم لتحقيق رغبتهم فى السيطرة عليهم.

إن إقبالاً لم يتجاف عن الحق والصواب حين بين أن صقر قريش يحن شوقًا إلى وطنه السحيق فى الشرق، وأنه يتجرع غصص الأسى فى غربته، ولن يستقيم فى الفهم بحال ألا يحن صقر قريش وشوقى والبارودى إلى الوطن فى أشعارهم، إننا نتحكم إذا توقعنا من إقبال أن يعبر عن مذهبه ودعوته فى كل بيت من الشعر يتردد على لسانه، ولا ينبغى أن نقول إنه تناسى عقيدته فى الوطنية والقومية لأنه صدقنا التعبير عن شعور صقر قريش.

إن الدعوة إلى طرح العصبية أو القومية لا يتعارض بحال مع ما جبل عليه الإنسان ـ أى إنسان كان ـ من حبه لوطنه.

ولو التفتنا إلى أوائل أبيات قصيدة صقر قريش لرأيته يشبه إقبالاً بعض الشبه، فصقر قريش يقول:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة	تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقلت شبيهى فى التغرب والنوى	وطول التنائى عن بنىّ وعن أهلى
نشأت بأرض أنت فيها غريبة	فمثلك فى الإقصاء والمنتأى مثلى

إن الشاعرين يتواردان على معنى واحد، فى قول الشاعر العربى أن النخلة تشبهه فى التغرب والنوى، لأن إقبالاً فى البيت الثانى يقول إنه يحن إلى وادى أيمن كأنما يريد أن يناجى ربه ولا عجب، فالصوفى يعد نفسه غريبًا فى دنياه ويذهب إلى أن آدم كان سببًا فى

(١) د. محمد رياض: أندلس اور علامه اقبال. مجلة فكر ونظر خصوصى شماره ص ٢٨، ٣٩ [إسلام اباد ١٩٩١].

طرده من عالمه العلوى، فـهبط هذه الدنيا شريـدًا طريدًا، وله الحنين إلى أن يعود إلى وطنه الأصلى السماوى. ولكن فرق بين تغربهما وموطنهما وكأنما يشتاق إقبال ربه، ويشتاق عبد الرحمن الأهل والوطن فى البلد النازح، وإقبال يشبهها بعربية سمراء مشيقة القوام ترعرعت فى الأندلس، إلا أنها لم تنقطع عن صحرائها البعيدة التى أنضجت جمالها الأسمر.

وما قال إقبال إلا حقًا حين أنطق صقر قريش بعين الحق بمثل قوله:

لقد عـيل صـبرى فى غربـتى وأنـت كمثلـى فـى حسـرتى
أنا فـى غمـوم أنا فى اغـتراب فجئنى بسحرك ساقى الشراب

إنه يصدقنا ولا يكذبنا إذ قال إنه لم يستطع صبرًا على برحاء الغربة، كـما كان أصدق تعبيرًا حين فاض به الحزن حتى غـمر به هذه النخلة، إن الحزين لا بد يغشى بحزنه ما تقع عليه عينه، فالبسمات عـبرات، والضحكات زفرات، والحلو مر. ولكن إقبالاً يكاد يتناسى أنه لم يذكر الخمر إلا فى الأقل وهى الخمر الرمزية، أما هنا فأشار إلى الخمر كأنها حقيقة، ولكنه لم يصرح، وأشار خفية إلى سحر السـاقى فهل هذا السحر ـ ولا نعلم ما كان قصد بسحر الساقى ـ حسنه الفتان أو فى كأسه من بنت الحان؟ والأرجح أن صقر قريش وهو فى غمرة الحسرة شاء أن يترشف كأسًا فيها للهموم دواء وشفاء.

وصقر قريش يدعـو للنخلة بالسقيا من غيث ينصب انصبـابًا من الغمام، إنه فى دعوته تلك يتخيلهـا نخلة فى المشرق حياتها فى قطرات مـن طل، وكأنما أنسى أنها فى الأندلس، وهى أرض مخضوضرة بأزهار متدفقة متـصببة، إلا أنه يجرى على معتاد العرب فى الدعاء بانهمار الغيث، فما ملك نسيانًا للبيـئة التى يحن إليها من فراق طويل، وإقبال يولى وجهه شطر صقر قريش ليجعله يقول:

ولى عـالـم عـالـم لا يـرام جواهـره مـن فتـات الحطـام

فصقر قريش يتحدث عن نفسه فيصور دنياه التى تحتويه، إنه طموح يريد لدنياه أن تقبل عليه إقبالاً بعد أن انصرفت عنه انصرافًا، وينوط الأمل بالمحال وبعيد المنال، إنه خلق لنفسه عالمًا آخر يختلف عن العوالم، ومن رامه زاول من ذلك أمرًا صعبًا فى وصفه ربما استعصى البيان على اللسان، وإقبال يريد لعـالمه أن يكون حطامًا فعرض الدنيا زائل وهو حطام، وإن كان صقر قريش يريد أن يبنيه من جواهر متراصة منضّدة، وهنا يغلب طبع إقبال على تطبعه فى الشعور والتعبير، ويقول إقبال متجهًا بالخطاب إلى بطله النصديد المجيد:

فبوركـت مـن بطـل باسـل تخـوض بحـارًا بلا ساحـل
تطيـب الحيـاة بُعـيد الألـم من التُّربِ ما كان قط الضرم
وفـى أفق الغـرب نجـم ظهر وفـى أفق الشـام كان انـدثر
وأرضـا لـه مؤمـن ما عرف مـن الأرض دنياه كل طرف

وإقبال يقبل على صاحبه مواسيًـا مسعدًا يثنى عليه بكل جميل، لأنه يجعله ذلك البطل المغوار الذى طوى القفار وخاض البحار، ثم يطيب خاطره ولا يعزيه عن ضياعه، بل يعزيه فى حزنه يكابد جهد الأسى، ويقبل عليه ناصحًـا حكيمًا مذكرًا إياه بأن الفرج بعد الشدة، وطيب العيش أطيب بعد نكد العـيش، ويرتد إقبال إلى نفسه ثانيـة ليحدثنا عنه، إنه ظاهر الميل إلى تغيـير السيـاق، فهو ينتقـل بين كلام يجعله لغـيره، وكلام خاص به، ويتـحدث بصيـغة المتكلم والمخاطب والغائب، وفى نهـاية هذه الأبيات يذكر بمذهبـه فى معنى الوطن ليقول: إن صـقر قريش يذكره بذلك، فـقد نزح عن موطنه فى الشام وانطـلق مرتحلاً إلى أقصى الغـرب، وكان لهذا لا شـك أثره فى نفسه، ولكن إقـبالاً يريد أن يسـرى عنه همه وغمـه فيذكـره بأن المسلم أحرى به أن يجعل أكناف الدنيـا مهمـا تباعدت وتقـاربت أرضًا واحدة هى أرض الوطن.

وشعر إقبـال على لسان صقر قريش خلو من العاطفـة، ونحن نعلم هذا من إقبال الذى كان شاعـر العقل، وشعر إقـبال على لسان صقـر قريش أسلوب تعبيـر ليس إلا، وهذا ما يتوضح فى أندلسيته الخاصة بالنخلة، أما صقر قريش فشعره متسم بالعاطفة جهد المستطاع، حتى فى الأغراض التى أساسها الفكر، وهذا جلى فى حديثه عن النخلة(١).

وفرق أى فرق بين تلك العاطفة الجياشة المشبوبة والغنائية الرقراقة التى نجدها فى أبيات أخرى لصقر قريش، وهى أبيات من الشعر الرقيق الأنيق يقول فيها:

يا نخـل أنـت غريـبة مثلـى	فـى الغرب نائبة عن الأصل
فابكـى وهـل تبكـى مكبسـة	عجمـاء لم تطـبع على خبل
لـو أنـهـا تبكـى إذًا لبكـت	مـاء الفـرات ومنبـت النخل
ولكنهـا ذهـلـت وأذهلـــنى	بغضى بنى العباس عن أهلى

إن صقـر قريش ينطق عن دخيلة نفـسه، ويطرح على هذه النخلة صـورة من قلبه الذى فجعه فراق الأهل والخلان. إنه يريد أن يـبكيها، وكأنما يريد أن يبكى، ولكن أبت عينه أن تجرى حتى بدموع الرجال ولوعة الأبطال، فهو إنما يرمز إلى نفسه بهذه النخلة.

فالرمز فى الشعر يعيده إلى طبيعـته الأولى، لأنه فى أصول أغراضه لا يعبر مباشرة عن الواقع، بل يشير إليه من بعيد، لأن مـا تقع عليه عين الشاعر بالغ الأثر فى شعوره، وهذا الأثر يشكل صورة غيـر واضحة فى البدء، إلا أن هذه الصورة تـنجلى وتتو ضح، وإذا ما انكشف عنهـا هذا الغمـوض ترتسم الصورة فى الوجـدان واضحـة جلية، وهذه الـصورة تنعكس على الإبداع الفنى فنسميها رمزًا(٢).

---

(١) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص ٩٧ [القاهرة ١٩٨٦م].

(٢) أنطون غطاس كرم : الرمزية والأدب العربى الحديث ، ص ٨ [بيروت ١٩٤٩].

فمثل هذا التعريف للرمز يفسر لنا ذكر صقر قريش للنخلة بالذات، لأنه أنطقها بما شاء أن ينطق به تنفيسًا عما تموج به جوانحه، ويثوب من الخيال إلى الواقع، فيصرح بأن بنى العباس أزعجوه عن دياره وفرقوا بينه وبين الأهل والولد، وشاء أن يجعلها ذاهلة عما نزل بها من شدة، وكيف أن البين صنع بها ما صنع، ومع هذا كله يأبى إلا أن يجعلها صنواً لنفسه يناجيها ويناغيها واجدًا من ينفس عنه كربه فيها.

ولهذه النخلة الأندلسية أن تمضى بنا بعيدًا إلى المشرق ليرد على الخاطر ما قال أكثر من شاعر فى نخلتى حلوان.

أما أولهما فمطيع بن إياس، وهو شاعر من شعراء الدولتين الأموية والعباسية، وليس من فحول الشعراء إلا أنه كان ظريفًا خليعًا حلو العشرة مليح النادرة، ما جنا متهمًا بالزندقة، جاء فى خبره أنه كانت له جارية تسمى جودانه وكان خفاق القلب إليها إلا أنه اضطر إلى الخروج فى حاجة له، فاضطر إلى بيعها فباعها، وأخذ منه الندم كل مأخذ على بيعها، وتتبعتها نفسه ونزل مدينة حلوان فاستند إلى نخلة وإلى جانبها أخرى، فتذكر صاحبته واشتاقها وقال(١):

أسعدانى يا نخلتى حلوان ... وابكيا لى من ريب هذا الزمان

واعلما أن ريبه لم يزل يفـ ... رق بين الألاف والجيران

ولعمرى لو ذقتما ألم الفر ... قة قد أبكاكما الذى أبكانى

أسعدانى وأيقنا أن نحسًا ... سوف يلقاكما فتفترقان

كم رمتنى صروف هذى الليالى ... بفراق الأحباب والخلان

غير أنى لم تلق نفسى كما لا ... قيت من فرقة لابنة الدهقان

جارة لى بالرى تذهب همى ... ويسلى دنوها أحزانى

فجعتنى الأيام أغبط ما كنـ ... ت بصدع للبين غير مدان

وبرغمى أن أصبحت لا تراها الـ ... ـعين منى وأصبحت لا ترانى

إن تكن ودعت فقد تركت بى ... لهبًا فى الضمير ليس بوان

كحريق الضرام فى قصب الغا ... ب زفته ريحان تختلفان

ولهذه الأبيات الرقاق بقية من خبر، قيل إن المنصور شاء أن يقطع هاتين النخلتين، فلما سمع هذا الشعر الذى قاله مطيع بن إياس فيهما كره أن يكون ذلك النحس الذى يفرق بينهما، وأراد المهدى أن يقطعهما فنهاه المنصور عن ذلك. ومر الرشيد بحلوان فى سفره إلى طوس فهاج به الدم ووصف له الطبيب جمارًا، فلما سئل الدهقان أشار إلى النخلتين، ولم يكن فى حلوان غيرهما، فقطعت إحداهما، ثم مر الرشيد بالأخرى فرأى عليها هذه

(١) أبو الفرج الأصفهانى: الأغانى ص ٢٧٦، ٣٣١ ج ١٣ القاهرة سنة ١٩٥٠م.

الأبيات، فقدم وقال: لو علمت أن هذه الأبيات قيلت فى هاتين النخلتين ما عرضت لهما ولو قتلنى الدم.

وفى رأى أن هذه الأبيات لا ينبغى إغفال ذكرها لأنها تمثل شعر مطيع ونفسه وعواطفه تمثيلاً صادقًا، أحسبه القدماء فرقّوا له وكلفوا به، وجعلت هذه الأبيات تاريخًا وذكرى لنخلتى حلوان بين الأدباء والشعراء(١).

وكان الظن بطه حسين أن يختص هذه الأبيات بفضل من اهتمام بها، وترديد نظر فيها لأكثر من سبب، فهى شعر رقيق إلى أبعد مدى لا نجد مثله فى رقته إلا فيما ندر، كما أنها وقعت موقع الإعجاب فى عقول من لهم بصر بالأدب وولع بقول الشعر، فعارضوها وتأثروا بها، ولعل أول من تأثر بها صقر قريش، وهذا ما يتيح لنا أن نقايس بين الشاعرين وفيض خاطرهما، فالمناسبة التى نظم فيها مطيع هذه الأبيات مناسبة لها خاص من طابعها ومن أثرها فى النفس، أما سبب نظم صقر قريش لما قال فى نخلة الأندلس فعام وليس خاصًا، إنه فرح بنخلته التى زرعها، وتذكر بها أرضه البعيدة التى فارقها، وشاء التعبير عن مفارقته أرضه، فى حين رام مطيع أن يعبر عن لوعة الفراق بعد أن شطت به النوى؛ فباع جاريته الفارسية، وكان لذلك أثر أشد وأنكى فى نفسه؛ إنه يناجى النخلتين ويذكر بهما صاحبته على التحديد ابنة الدهقان، فعاطفته عاطفة عاشق ولهان.

أما صقر قريش فعاطفته عاطفة من فارق أهله وولده، فهى عاطفة أب لا عاطفة عاشق، كما أنه يأسف على فراق وطنه، أما مطيع فارتحل من بلد إلى بلد، ولم ينطلق مرتحلاً إلى قاصية الغرب لا يعلم ما سوف يتكشف له الغيب فيها، ومطيع كأنما هتف به هاتف بذلك النحس الذى سوف يفرق بين النخلتين، أما صقر قريش فما شعر بشىء من هذا بل صرح بأن بنى العباس شردوه فى الأرض ذات الطول والعرض.

إن لأبيات مطيع شهرة لا شك فيها، وكذلك لأبيات صقر قريش، ولكننا لا نعرف من عارض شعر صقر قريش، وإن عرفنا من عارضوا شعر مطيع مما ينهض دليلاً على أن لهذه الأبيات من الشهرة ما خرج على المألوف فى الشرق، ولعل خبر مطيع مع جاريته وبر المنصور والمهدى والرشيد مع النخلتين مما كان سببًا لما أشرنا إليه، وإن كانت أبيات صقر قريش لها ما لها من شهرة فى تاريخ الشعر الأندلسى.

إن مطيعًا مكتئب مستيئس ولا كذلك صقر قريش، فهو خائر النفس لأنه عاشق وامق جامح الهوى لا يملك لقلبه زمام، وليس كذلك صقر قريش الفاتح الذى استفاضت له الشهرة ببسالته ونجدته. إن مطيعًا يلقى على النخلتين ظلاً من نفسه التى تفيض من الألم فيريد أن يطرح ألمه على النخلتين ليتخفف من وطأته ويتخيل النخلتين وهما ترقان له من

(١) د. طه حسين: حديث الأربعاء- ص ١٩٥، ١٩٦ - ج١ [القاهرة ١٩٢٥].

تباريح الفراق، ويجعل لهما عينين عليه تفيضان من الدمع، ونخلتا مطيع كنخلة صقر قريش، فمن عجب ألا يوجد فى حلوان نخيل غيرهما، وكذلك كانت النخلة التى زرعها صقر قريش أول نخلة فيها.

ولا نستبعد بحال أن يكون إقبال على علم بشعر مطيع كعلمه بشعر صقر قريش، وعلى ذلك نظم أبياتًا تتقلب فى نفس الغرض إلا أنها سرعان ما تتجاوز المجال الذى تدور فيه لتعبر عن نوازع إقبال وتنطق عما يريد له شرحًا وتبيانًا، إنه ليس شاعر العاطفة، فإذا ما تكلف التعبير عنها ما ثاب إلى نفسه، وقال قولاً هو الحكمة بعينها والحقيقة فى صميمها.

وحسبنا هذا القدر من ذكرنا لنخلتى حلوان بعد أن تأتى لنا به المقارنة التى عقدناها بين هؤلاء الشعراء الثلاثة.

ولنا من بعد أن ننظر فى قصيدة لكاتب هذه السطور قالها، ولعله كان متأثرًا بقصيدة مطيع بن إياس على غير وعى منه، إلا أنه مختلف عنه فى تناوله وتخيله والتعبير عن ذات نفسه[1]، فأول فنّ حوته هذه القصيدة هو الوصف:

النخلتان على الغدير الصافى	صنوان بين الحور والصفصاف
تتلازمان كعاشقين تعانقا	تتحركان برقة الأطياف
جذعان أم رمحان فى يوم الوغى	لا يطعنان لهدنة وتصافى
سعف يميل به النسيم كأنه	طير المنى بجناحها الرفراف
وإذا أشعّ البدر نورًا ناعسًا	فى الروض بين الزهو والألفاف
بدتا كأحلام الغرام بخاطر	لمتيم يشكو نوى الألاف

فالشاعر وصاف ما فى ذلك من ريب، لقد تملى جمال هاتين النخلتين فى تجاورهما فتمثلهما عاشقين، وهام فى الخيال وأوغل فيه فشكل صورًا بيانية وتشبيهات متتالية جالت فى خياله أطيافًا إلى أن بلغ به خياله أن تمثلهما رؤيا يراها عاشق يشكو النوى، وكأنما يريد أن يحقق فى الحلم ما لم يحقق فى الواقع، ولذلك تخيلهما حبيبين ينعمان بالوصال.

أما عنصر الوصف الذى فى هذا الشعر فمنعدم تمامًا فى شعر مطيع بن إياس وشعر صقر قريش:

ذكرتمانى العهد عهد أحبتى	فطعنتمانى فى صميم شغافى
أيقظتما وجدى وكان بمهجتى	ذا رغبة فى غفوة للغافى
أشعلتما وقدى وهذى لوعتى	كانت رمادًا للهواء السافى
وجرحتما قلبى وتلك جراحتى	نكئت بحز قواطع الأسياف
يا ليتنى فى الحب مثلكما فلا	أجد الملالة من ملول جافى

(١) د. حسين مجيب المصرى: ديوان شمعة وفراشة، ص ١٠٧ ـ ١٠٩ القاهرة سنة ١٩٥٥م.

يا ليتنى فى الوصل شبهكما على	مر الزمان مع الحبيب الوافى
ما دام من أهوى الوصول بجانبى	فالعمر كل العمر ليل زفاف
لكنه واحسرتاه مجانبى	فالشهد صابى والضحى أسدافى

ويمضى الشاعر، ولكن يتجه بشعوره وكلامه وجهة أخرى، لأنه جعل يناجى النخلتين على نحو ما ناجاهما مطيع بن إياس، ولكن مع فارق، فمطيع يحدد كلامه ويذكر صاحبته ابنة الدهقان، ولكن المصرى يذكر من يذكر على التجهيل، كما يعبر عن ألم الوجد الذى أثارته ذكرى وكان غافيًا، ثم يصف تباريح هواه ويمضى فى الوصف ويفضى من ذلك إلى أن غبطهما على نعمة القرب، لأنه يشقى بنقمة البعد والصد والهجران، وبذلك يختلف عن صقر قريش الذى لا يذكر حبيبًا بعيدًا على الخصوص، والمصرى يرمز بمثل هذا إلى خاص من شأنه، إنه ساخط على الواقع ويتهرب منه إلى ماضٍ بعيد يتخيله، ويشبه شقاءه وما يجد من محن نزلت به وشدائد أوهت جلده وأخرجته عن صبره، بلوعة فراق الحبيب الذى جفته وصرمت حبله. إنه يقبس الرمزية التى تلقنها من شعراء الفرس، ويطوعها للتعبير عن خاص من شأنه، ويصف حرمانه من صفو العيش وإقبال الدنيا عليه بحرمانه من رقة حبيب له تمنى لو نظر إليه بعين المرحمة جاء ليمسح دمعة له لا ترقأ.

فهؤلاء الشعراء الأربعة يتواردون على غرض واحد إلا أنهم يتقاربون ويتباعدون، ولإقبال منظومة تتألف من أربعة أبيات تحت عنوان «استغاثة المعتمد فى السجن» وهذا العنوان بالذات يبعثنا للتعرف إلى المعتمد وما ساقه إلى أن يكون سجينًا كيما ندرك لما جعله إقبال يستغيث وما أنطقه من كلام.

فالمعتمد بن عباد سليل أسرة عريقة فى حسبها ونسبها، فأسرته تنتسب إلى العرب اللخميين، ومنهم ملوك الحيرة، وملوك الحيرة كانوا يحكمون من قبل فارس وإن كانوا ملوكًا للعرب، ولهم فى التاريخ رفعة المنزلة، وكان بنو عباد يعتزون بهذا من نسبهم، وأدرك الكتاب والشعراء هذا منهم فمدحوهم به، وكذلك نوه الكتاب بكرم أرومتهم، فهذا شاعر يقول فيهم:

من بنى المنذرين وهو انتساب	زاد فى فخرهم بنو عباد
فتية لم تلد سواها المعالى	والمعالى قليلة الأولاد

ويشير إلى هذا النسب من كتب ترجمة إلى أحدهم فقال: (هذه بقية منتهاها فى لخم، ومرتماها فى مفخر ضخم، والمنذر بن ماء السماء، ومطلعهم من جو تلك السماء، وبنو عباد ملوك أنس بهم الدهر، وتنفس منهم عن أعبق الزهر، وعمروا ربع الملك وأمروا بالحياة والهلك.

والقاضى أبو القاسم هذا جدهم، وبه سفر مجدهم، وهو الذى اقتنص لهم الملك النافر واختصهم بالحظ الوافر)[1].

ونحن نقطع النظر عن تزويق العبارة وتنميقها، وندرك منها الحقيقة التاريخية التى نسعى إلى معرفتها ولا نتتبع تسلسل أسماء ملوك هذه الأسرة كراهة للإطالة والملالة، ونذكر المعتمد بن عباد فنقول: إن مولده كان فى مدينة باجة عام ٤٣٢ من الهجرة، وقد خلف أباه المعتضد على عرش إشبيلية وهو فى حدود التاسعة والعشرين، وشاء أبوه أن يكسبه الدراية على الحكم وسياسة الملك وهو صبى حدث فى الثانية عشرة من عمره، فولاه مدينة أونبة[2].

ويستدل من هذا أن المعتمد تمرس بتجربة الحكم فى بدايته الأولى بل فى سن تعد سن اللهو واللعب، وقد يكون ذلك سببًا فى رسوخ أصول الحكم فى نفسه، وما يعرف فى الصغر كالنقش فى الحجر كما يقال. وكان المعتمد من أهل المجون والصبوة يقضى لياليه فى مجالس الأنس والطرب والشراب، واتفق له أن عرف مغامرًا اسمه ابن عمار، وانعقدت أواصر المودة بينهما فكان ينادمه فى مجالس أنسه، ولا يفارقه فى ليل ولا نهار، وهذه الصداقة التى انعقدت بينهما روى عنها خبر عجاب يستدل منه على شخصية ابن عباد ونفسيته. . قيل إن ما بينهما من ألفة أسقط الكلفة، وقد دعى المعتمد ابْنَ عمار ذات ليلة إلى مجلس أنسه، ولما حان وقت الرقاد دعاه إلى أن يرقد جانبه فى فراشه على أن تكون رأساهما على وساد واحد، واكتحلت عيونهما بالرقاد، ورأى ابن عمار فيما رأى النائم أن هاتفًا يهتف به محذرًا إياه من تنكر المعتمد له، فعليه ألا يغتر من تعلقه به وحبه له، وهبَّ ابن عمار من نومه فى ذعر فانتوى الفرار من غد، وانتبه المعتمد إلى أن ابن عمار غادر فراشه فطلبه وخرج يتوكأ على سيفه فوجده ملفوفًا فى الحصر، وقال له فى هذا وسأله عن دافعه إليه، فقص عليه ما رأى فى منامه، فاستضحك وقال هذا آثار الخمر. وقال له كيف أقتلك أرأيت أحدًا يقتل نفسه، فتناسى ابن عمار ما كان[3]، وكان المتوقع منه أن يستوزر ابن عمار لفرط محبته له.

ومثل هذا من خبر يوحى بأن نفسيته لم تكن سوية، أى أنه لم يكن فى مسلكه وتصرفه عاديًا بل خارجًا عن العادة والمألوف مما نقع عليه من بعد فى عاقبة أمره.

كان المعتمد ضعيف اللب أمام المرأة، لا يملك لعاطفته نحوها زمامًا، وهو فى هذا يشبه من الناس من تخفق قلوبهم للنساء لا يستطيعون لها كبحًا، ولقد عرفنا كيف كان شديد

---

(١) الفتح بن خاقان: مطمح الأنفس ص ١٠، ١١ [القسطنطينية ١٣٠].

(٢) الحميرى: الروض المعطار، ص ٣٥.

(٣) المراكشى: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، ص ١١٧.

المحبة لابن عمار، وهى محبة أولى بها أن تكون لامرأة، وفى هذا ما فيه من الدليل على خور عزمه ورقة قلبه رقة لا رقة بعدها، وهذا ما صرفه عن سياسة الملك سياسة رجل قوى العزم رابط الجأش سديد الرأى، وقد عرفنا من قبل كيف أنه فرش الأرض مسكًا لزوجته الرميكية على أنه شبه طين تنقل فيه خطاها استجابة لتدللها الذى بلغ المدى. كانت امرأة مسرفة فى نزواتها، قيل إنها شاهدت وهى فى قرطبة الثلج وهو يتساقط فبكت أو تباكت، وانطلقت إلى المعتمد تقول له إنه طاغية ظلوم جبار فى الأرض، ودعته أن ينظر إلى الثلج العالق بأغصان الشجر، وتظاهرت بغضبها منه لأنه لا يوفر لها مثل هذا المنظر كل شتاء لتنعم بمشاهدته، فطيب خاطرها ووعدها باطلاعها على هذا المنظر الذى أعجبها كل شتاء، فأمر بزرع أشجار اللوز على جبل قرطبة، فلما نورت هذه الأشجار بدا نورها كأنه الثلج الذى رامت الرميكية مشاهدته، ولمثل هذا منه طاعة عمياء لامرأة متسلطة عليه دليل على أنه رجل لا هم له إلا إرضاءها وهذا حسبه، ولا شأن له بالملك وتبعاته، وكانت تسمى «إعتماد» لما فارقها مرة حن حنينه إليها ونظم أبياتًا يبدأ كل بيت منها بحرف من حروف اسمها فقال:

أغائبة الشخص عن ناظرى	وحاضرة فى صميم فؤادى
عليك سلام بقدر الشجو	ن ودمع الشئون وقدر السهاد
تملكت منى صعب المرا	م وصادفت ودى سهل القياد
مرادى لقياك فى كل حين	فيا ليت أنى أعطى مرادى
أقيمى على العهد ما بيننا	ولا تستحيلى لطول البعاد
دسست اسمك الحلو فى طيه	وألفت فيه حروف اعتماد

وما أحرى هذا الرجل الذى يقول مثل هذا الشعر فى زوجته ذات الدلال فيكشف لها عن جزعه وعدم تحمله الصبر عنها ولو بعد مدة يسيرة أن يضعف عن وقفة الصمود أمام خطوب الدهر وحدثان الزمان، لقد حارب واستولى على قرطبة ولكن استولى المسيحيون من بعد على مدينة طليطلة فأدرك أن الخطر محدق به فقال لابنه:

(أنا فى هذه الأندلس غريب بين بحر مظلم وعدو مجرم، وليس لنا ولى ولا ناصر إلا الله تعالى، وإن إخواننا وجيراننا ملوك الأندلس ليس فيهم ولا يرجى منهم نصرة، ولا حيلة إن نزل بنا مصاب أو نالنا عدو، وهذا اللعين الأذفنش وقد أخذ طليطلة، وها هو قد رفع رأسه إلينا، وإن نزل علينا كما نزل بطليطلة فإنه ما يرفع عنا حتى يأخذ أشبيلية، ونرى من الرأى أن يبعث إلى هذه الصحراء وملك العدوة نستدعيه للجواز ليدفع عنا هذا الكلب اللعين).

فقال له ابنه:

(يا أبت أتدخل علينا فى أندلسنا من يسلبنا ملكنا ويبـدد شملنا؟) فأجابه المعتـمد قائلاً: (أى بنى. . والله لا يسمع عنى أبدًا أنى تركتها للنصارى فتقوم على اللعنة فى منابر الإسلام مثلما قامت على غيرى).

فقال لـه ابنه: (يا أبت افعل ما أمرك الله). فـقال المعتمـد: (إن الله لم يلهمنى إلا هذا وفيه خير وصلاح لنا ولكافة المسلمين)(١).

فاستعدى يوسف بن تاشفين فى المغـرب وطلب إليه أن ينصره بجيش يمده به، لأنه كان بأمرين أحلاهما مر، فنصره ابن تاشفين على الأذفنش فى موقعة الزلاقة، وأبدى يوسف بن تاشفين أنه مضيع لملكه، كما استنكر منه ونعى عليه تهافته على اللذات التى تقود أصحابها من الملوك إلى الهوى من القمة إلى الحضيض.

ولحقت بالمعـتمد هزيمة مـاحقة بعد رحـيل ابن تاشفين فركب إليـه البحر يسـأله العون فمضى إليه ونصره.

ومما كان وبالاً على المعتمد ونذير شؤم على ملكه أن رجال الدين ينقمون منه ومن ملوك الطوائف انغماسهم فى شـهواتهم وعدم التزامهم الوقوف عند حـدود دين الله، كما كرهوا منهم إقامة القـصور العامرة بمظاهر التـرف والسرف، كما أدركوا أن لابـن تاشفين ميل إلى خلع هؤلاء الأمراء ما أمكنتـه الفرصة، فضلاً عن أن العـوان بذلوا العون لابن تاشفين فى خلعه للأمراء لنقمتهم عليهم، ولما سقطت إشبيلية فى يده قبض على المعتمد وأهل بيته بعد مصادرة كل ماله من مال واسع، فحمل فى نهـر الوادى الكبير حتى حل بالعدوة ومنها نزل بـ «طنجة» فى المغرب وأقام فى «أغمات» منفيًا أسيرًا سـجينًا مضيقًا عليه، وقد ذلَّ بعد عز وانصرفت عنه الدنيا وسـاءت له العاقبة، وبعد أن كان يرفـل فى حلل النعيم جعل يرسف فى الأغلال والقيود.

وإقبال مستـوعب لتاريخ العرب ولا تخفى عنه منه خافية، فـالأجدر ألا يغفل عن ذكر المعتمد بن عباد وله ما له على مر الأيام ولا يسع من اطلع على تاريخ الأندلس أن يجهله.

لقد خص المعـتمد بأبيـات أربعة ليس غيـر تحت عنوان «استغـاثة المعتمـد فى السجن» والاستغاثة هنا هى طلب النصرة عند الشـدة. وفى القرآن الكريم ورد الأصل غوث بصيغة الفـعل ولم يرد اسمًـا، وذلك بالمعنى اللغـوى السابق ﴿إِذْ تَسْـتَغِـيثُـونَ رَبَّكُمْ فَاسْـتَجَـابَ لَكُمْ﴾(٢).

فالاستغـاثة عند الصوفية إذا كانت من الخلق للحـق فهى دليل على إيمان المسلم وإقراره بالعبودية، ومثال تلـك الاستغاثة استغاثة الشبلى التى يقـول: «فيها إذا دعوتك وطردتنى،

---

(١) على أدهم: المعتمد بن عباد، ص ١٠٤، ٢١٥ [القاهرة ١٩٦٢].

(٢) د. سعاد الحكيم : المعجم الصوفى ص ٨٤٨ [بيروت ١٩٨١].

وإذا ما مضيت دعوتنى، فما عساى أن أصنع فى حيرتى مهد لى الطريق إليك واجعل لى دواء لدائى»(١).

تلك هى الاستغاثة بمفهومها الصوفى، وللشاعر الصوفى التركى سنان باشا من أهل القرن الخامس عشر كتاب أو رسالة بعنوان «تضرعات» وعنوان الكتاب دليل على فحواه، والتضرع هو دعاء إلا أنه يتضمن معنى الاستغاثة وهى طلب الغوث من الله، ومن قوله مستغيثًا:

(يا عليمًا ليس لعلمه غاية، وقادرًا ليس لقدرته من نهاية، أيها القاهر الذى قهر بسطوته كل موجود، أنت الخالق ولا نهاية لخلقك، وكل موجود ينال من كرمك)(٢).

إن سنان يصور قدرة القادر التى ليس كمثلها قدرة مادًا إليه يد الضراعة ليمده بالعون ويقدره على أن يجعله فى مرضاته. وهذه الاستغاثة تبدو أكثر وضوحًا عند عبد الله الأنصارى الفارسى من أهل القرن الرابع الهجرى، القائل:

(إلهى، أنا من أذريت عمرى فى الرياح، فظلمت نفسى الظلم الصراح، إلهى، عملى لى دبِّر، وإليه لا تنظر، وكلما قلت تم الخلاص لى، اجعل فى يدى ما به شغلى، إلهى الخطر أمامى ومن خلفى، ليس لى من سبيل أسلك. خذ بيدى فما لى من موئل غيرك)(٣).

هذا مفهوم الاستغاثة عندالصوفية، وهذا المفهوم هو الذى ندركه من عنوان إقبال لتلك الأبيات التى أجراها إقبال على لسان المعتمد فى سجنه.

فؤادى به فى الصميم لهيب	وما لى أنين وما لى نحيب
أنا الحر فى السجن ما لى حسام	غمومى عناء وغام المرام
سلاسل قلبى إليها انجذب	حديد لسيفى منها اقترب
وتلك التى كنت مزقتها	هى اليوم قيدى حملتها

والعجب أن إقبالاً شاء للمعتمد أن يستغيث ربه ليغيثه فى محنته، بيد أنه لم يُجْرِ على لسانه كلامًا يتجه به إلى الله، وكان حسبه أن نطق المعتمد بوصف حاله فى السجن بعد أن اعتورته المحن وتوالت عليه الكوارث. فلم يَبْقَ إلا أن يكون إقبال جاريًا على عادته فى استخدام ألفاظ ذات مدلول صوفى، ولو انقطعت الرابطة بينها وبين المناسبة، رغبة منه فى تضمينها معنى روحيًا يسمو بها وإن لم يكن منه هذا على عمد، إن المعتمد يشكو ولكنه لا يدعو، ويصف ما آل إليه من حال إلا أنه يربأ به أن تكون شكوته من ضعف، فهو يكتم

---

(١) سيد جعفر سجادى : فرهنگ لغات واصطلاحات - ص ٣٧ [تهران ١٣٥٣].

(٢) د. حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى، ص ١٤٣ [القاهرة ١٩٥١].

(٣) سلطان حسين كنابادى : رسائل جامع خواجه عبد الله أنصارى ص ٢٩ [تهران ١٣٤٩].

أنينه لأن كل مصيبة قد تهون عليه إلا شماتة الشامتين بعد أن غدر به من كان ظهيره ومعينه في أمسه، فخفر ذمته وقلب له ظهر المجن، إنه يريد أن يصف مأساته ويعرضها في معرض الشكوى والحديث عن النفس ليجعل من ذلك عبرة لذوى الألباب، فالمعتمد لم يسر على الهدى منذ بدايته الأولى فكانت خاتمته جزاءاً من جنس العمل، واشتد عليه أن يتنكر له من كان يأخذ بيده من كبوته ويعينه على شدته، إن إقبالاً يذكره راغبًا في الإيماء إلى سوء مصير من لم يقف عند حدود الدين واستباح المحارم والمآثم، إنه يختار قصة من واقع التاريخ فلا يتجاوز الحد متخيلاً، وقد يرق له في البيت الثاني فيقول إنه حر وإن زج به في غيابة السجن وجرد من سيفه البتار الذى كان يصول به ويجول، وبذلك حاله تبدلت غير الحال. ويحسن في عرض صورة له وهو مع كل ما نزل به مرفوع الهامة موفور الكرامة، إن قلبه الذى مزقه الحزن وهول الفجيعة ما زال قلب مقاتل باسل، فما زال له بأس الحديد، ويريد لسيفه أن ينجذب لقلبه، وتلك كناية جميلة، إنه لم يعد يستل سيفه مقاتلاً لأن حديد قلبه جذبه إليه وألصقه به، إلا أنه يريد للمعتمد أن يذكر ما مضى ليقول إن ما مزق من حديد القيود والدروع أصبح اليوم ذلك الحديد الذى يدمى معصمه، فيتفكر في صروف الدهر ذى التعاجيب، إن إقبالاً أجرى على المعتمد كلامًا إلا أن هذا ليس كلام المعتمد إنما يتخيله له وكأنه يريد به أن يقوله. وهذا أوقع في النفس مما لو كان تعرض لوصف حاله على الحقيقة، لأن المتكلم متوقع منه أن يصدقنا القول عن نفسه.

هذه صفحة من تاريخ العرب في الأندلس يفتحها إقبال لنطلع عليها ونستمد العبرة منها، ونذهب إلى أبعد من هذا لنقول إنها تقف بنا على حقائق لا ريب فيها خاصة بتاريخ الأندلس، فنحن نعلم من ملوك الطوائف أنهم انغمسوا في نزواتهم وشهواتهم وتربص بعضهم الدوائر بالبعض، وتكالبوا على السلطان وتنافسوا وتحاسدوا فوقعت الفرقة بينهم ودب دبيب الضعف في سلطانهم، فكانت نهزة لأعدائهم من غير العرب بادروا إلى اغتنامها فكان العزم لهم والغرم على العرب، وهكذا يؤيد واقع التاريخ ما شاء إقبال أن يذكر به من كان له ناسيًا أو متناسيًا، فهو يدعو في دعوته الإصلاحية المسلمين أجمعين أن يتكاتفوا ويتآلفوا وينسوا عصبيتهم القومية ويصدعوا بما أمرهم الله به من تعاون على البر والتقوى. والتعريج بعد ذلك على منظومة لإقبال تتألف من سبعة وثلاثين بيتًا تحت عنوان «قرطبة». وفيما تحدث به المؤرخون عن قرطبة كلام طويل ألممنا بطائفة منه في تقدمة هذا الكتاب، إلا أننا نرى من الخير في هذا المقام أن نضيف إليه قليلاً لنتمثل الصورة التى رسمها لنا إقبال في منظومته هذه، خاصة أن ما تحدث به المؤرخون من قدماء ومحدثين عنها بينه وبين ما ذكر إقبال واسع من فارق.

ففى نظر المحدثين أن قرطبة كانت رفيعة المكانة بالنسبة للعالم الإسلامى لأنها مهد الحضارة الإسلامية، ومنها انتقلت مظاهر الحضارة إلى العالم الأوربى. كانت قرطبة مقر الحكم فى الأندلس حقبة طويلة من الزمن طالت أكثر من سبعة قرون ونصف قرن. ويمكن القول إنها كانت حافزاً على البعث فى الغرب، وقد تميزت بموقعها لأنها فى حضن الجبل على نهر الوادى الكبير. وقيل إن أكثر من مليون رجل ساهموا فى بنائها وتعميرها فى عهدها الإسلامى، وقد أقيمت معظم أبنيتها من الرخام، وطولها خمسة وعشرون ميلاً وعرضها ستة أميال، وتحوى قصوراً ومساجد وحمامات ومدارس ومكتبات، وبها كذلك دور ضيافة للمسافرين، وكانت قصور الأمراء والسلاطين آية فى جمال ما بعده من جمال.
هذا الوصف منسحب على قرطبة العربية الأندلسية التى لم يبق لها من وجود إلا فى صفحات وصفحات تنطوى عليها كتب التواريخ. أما قرطبة الحديثة وهى التى شاهدها إقبال بأم عينيه فلم يبق من آثارها إلا جامع قرطبة، وهو أعظم أثر أبقى عليه الدهر من الآثار الأندلسية، كما أنه أضخم بيت عبادة للمسيحيين فى اليوم الحاضر بعد كنيسة القديس فى روما، ولم يبق مسجد سواه فى عاصمة الخلافة العربية القديمة الذاهبة، كما توجد منارة صغيرة قديمة يرجع تاريخها إلى القرن العاشر للميلاد وهى اليوم برج نواقيس لكنيسة القديس يوحنا أبى الفوارس، ويقال إن عبد الرحمن الثانى هو الذى أقام هذه المنارة وطرازها هو طراز برج كنيسة سانتياجو فى قرطبة وكنيسة سان سلفادور فى أشبيلية.

أما أسوار قرطبة القديمة فما تبقى منها إلا أطلال دارسة طامسة، ولم يبق من أبوابها سوى باب واحد يسمى باب المدور وهو فى جنوب قرطبة على مقربة من مسجدها، ويرجع تاريخ هذا الباب للقرن الثالث عشر للميلاد، ولقرطبة اليوم شهرة بتمهر أهلها فى صياغة الحلى ولعلهم توارثوا ذلك عن العرب الذين اشتهر صاغتهم فيها بالبراعة[1].

إن إقبالاً فى منظومته هذه يطرق أكثر من غرض، ويبدو على إقبال أنه لم يحصر قوله فى قرطبة ولم يقصر كلامه عليها، وإنما ذكر ما قال على ذكراها مستوحياً منها ما استوحى، وسرعان ما انصرف عنها ليخوض فى معان أخرى قد تتصل بها وقد تنفصل عنها، وهو فى فاتحة منظومته يومئ إليها إيماء ولا يتجاوز التلميح إلى التصريح كأن يقول:

لحورية الغرب وجه جميل	وجناتها آذنت بالرحيل
على العين والقلب كن ذا حذر	سماؤك فيها جمال القمر
وذى قصة عز إنشادها	إلى أزل ينتمى مهدها

فالظن أنه يريد بحورية الغرب هذه قرطبة لأنها فى الغرب، ولأنه يشبهها بالحورية التى لا يكاد يبدو شىء تبقى من جناتها، إلا أنه مع ذلك يشير إلى أن من يشاهدها اليوم يشاهد

(١) محمد عبد الله عنان: *الآثار الباقية فى إسبانيا والبرتغال* ص ٣٣، ٣٤ القاهرة سنة ١٩٦١م.

سماء يتألق بدرها. والبدر خالد خلود الدهر، فجمال قرطبة وإن تغير عما كان من روعته إلا أنه ما زال ماثلاً للعيان، وهو ذلك الجمال الفتان، إنه يذكر قرطبة يقول إن لها قصة تتوغل فى أغوار الماضى إلى عهد تطمسه ظلمة القدم، مريداً بذلك أن قرطبة ذات مجد أثيل، فهو يشاهدها فى حاضرها إلا أنه يعود إلى غابرها فيفصح ويصرح ويظهر بعد أن كان يضمر ويلتقى ماضى قرطبة بحاضرها فى كلامه فيقول:

وأرض الركوع وأرض السجود — لمنبرها اليوم ما من وجود
فلسطين أو مصر أين الأذان — يهز الزمان يهز المكان
أقرطبة فيك هذا الأثر — لهم وغمّ وأنس غبر

إن أول ما يرد على خاطره أنها كانت أرض الركوع وأرض السجود فى سالف الدهر، وتتأذى نفسه بألا تقع عينه اليوم على منبرها ومئذنتها، إن رحاب نفسه مفعمة بالرغبة فى أن يعاد للإسلام ما فقد من مجد، ومجد الإسلام منبثق من تعاليم الدين القيم، والأخذ بتعاليمه فيه صلاح الدنيا والآخرة للمسلمين، إنه على ذكر دائم من هذه الحقيقة التى يذكر ويبصر بها فى جمهرة أشعاره، ويجعلها الأس الركين الذى يقيم عليه دعوته، إن إقبالاً لم يتعرض لوصف قرطبة على أنها مدينة جميلة تملى حسنها كل من يرحل إليها بل مشاهدته لها تدفعه معها إلى ماضيها، ولكن هذا الماضى لا يستوقفه بجمال فى عمائرها ولا بساتينها ولا جمال طبيعتها، بل يدفعه دفعًا إلى تذكر أنها ذات مسجد قيل عنه إنه أعظم ما فى أرض الله من مساجد، وليس له عظيم اهتمام بروعة بناء هذا المسجد وإنما الصلاة فيه، تلك الصلاة التى هى رأس العبادات، ورمز للدين الحنيف الذى بفضل منه ساد المسلمون، وإقبال ذلك الداعية الإسلامى الحريص غاية الحرص على نشر دعوته فى كل صوب وحدب من أرض الإسلام، فما ذكر قرطبة ومسجدها ومنبره ومئذنته حتى كان أسرع شىء إلى الالتفات إلى فلسطين ومصر مذكراً هذين البلدين من بلاد الإسلام، بالأذان، وإنما يرمز بالأذان إلى الوقوف عند حدود الدين. لقد ذكر هذين البلدين ومقصده كل بلاد الإسلام فجعل البعض أمارة على الكل. إن أفكاره تتداعى وتنثال عليه من كل جوانب التراث الإسلامى، ويصطنع الرمز والإيماء ليكون لذلك موقعه فى النفس ورسوخه فى الحفظ.

وللمرة الأولى يتجه بالخطاب صريحًا إلى قرطبة فيشير إلى مسجدها، ذلك المسجد الذى يدل على أن الإسلام فيها دالت دولته وأفل نجمه، فهو يقلب عليه كفيه متحسراً ويسألها عن مسجدها متعلقًا بأذيال الأمل مستشرفًا غداً للمسلمين مماثلاً بأمسهم، وما كان هذا عجبًا منه فإنه مَنْ كرّس مساعيه لتحقيق مثل هذا المأمول، وينتقل إقبال إلى ما يصرفه عن قرطبة ليقول:

عليّ وفاروق كانا سواء فقلباهما أشبها الكيمياء

بصدرك أيقظ جنانًا ينام وإلا فما نفع ضرب الحسام

إنه يشير إلى على بن أبى طالب وعمر بن الخطاب ـ رضى الله عنه، ويقول إن قلباهما أشبها الكيمياء، إنه يريد لمن يتجه إليه بالخطاب أن يوقظ ذاتيته وتقواه، وهذا خير له وأعود بالنفع عليه من العنف والضرب بالسيف، ولكن ذكر إقبال لعلى وعمر وتشبيه قلبيهما، لا ينبغى أن يفوتنا شرحه وتدبره.

فالكيمياء فى لسان الصوفية تعنى المعرفة الإلهية كما تعنى الإنسان الكامل، فإقبال كما تعلم فى تمثيله وتخيله يركن إلى استخدام المصطلحات الصوفية لعمق معانيها وروحانية مدلولها، إنه يعد عليًا وعمر إنسانين كاملين والإنسان الكامل عند الصوفية منذ نشأة التصوف. وحدّ الإنسان الكامل عند الصوفية أنه من اتصل بالذات الإلهية وجرت عليه بعض الصفات الإلهية، وذلك أساس الفلسفة الإلهية عندهم التى تذهب إلى أن المعرفة الباطنة أساس المعرفة بالله، ويترتب على ذلك أن من يدخلون فى زمرة الإنسان الكامل ليسوا الأنبياء وحدهم فحسب، بل معهم خصوص الخصوص من الصوفية والأولياء، ولهم إشراق نورى.

وقد انتقلت فكرة الإنسان الكامل من القرآن الكريم إلى فكرة وحدة الوجود. فالإنسان الكامل يعكس قوة الله وقدرته، وكأنه المرآة تعكس صورة(١)، ويقول الجيلانى فى كتابه «الإنسان الكامل»: *إن أفراد هذا النوع الإنسانى كل منهم نسخة للآخر بكماله، ولا يفقد فى أحد منهم مما فى الآخر شىء إلا بالعارض، فما أشبههم بالمرآتين المتقابلتين*(٢).

الإنسان عند الصوفية جمع فى كونه الصغير جميع حقائق العالم الأكبر، فهو صورة مصورة لهذا العالم، ويذهب الصوفية إلى أن الإنسان الكامل هو النبى ﷺ والحقيقة المحمدية أو آدم، أو بعض الرجال، وتلك الحقيقة قطب يدور ويصغر، ويصغر قطر دائرته حتى يتلاشى القطر فى المركز، وبذلك يتحقق لهذا الإنسان معنى الإنسان الكامل، ويشير إقبال إلى الإنسان الكامل ويركز على دور النبوة فى توجيه وهداية الأمة المسلمة، وهو فى ذلك مشبه للشاعر شاه ولى الله الدهلوى الذى أعلن أنه دعى ليكون المصلح الإسلامى فى زمانه ويقود جماعة من الأمة إلى الخلاص، وكذلك الشاعر الصوفى ميردرد الهندى المتوفى عام ١٧٨٥ للميلاد من أتباع المذهب النقشبندى، إنه يذهب إلى أن النبى ﷺ الهمه أن يعود بالمسلمين إلى القرآن والسنّة. وإقبال له ما يشبه هذا الشعور، ففى كتابيه (رسالة المشرق) و (جاويد نامه) يذكر النهر الحى الذى يفيض من غيث الرحمة الإلهية، وهو النهر الذى

---

(1) Nicholson : Studies Islamic Mysticism pp. 77 - 87 (Cambridg 1921).

(٢) الجيلانى: الإنسان الكامل. ح٢ ص ٤٤، ٤٦ (القاهرة).

أرسله الله تعالى رحمة للعالمين ليبعث الحياة فى الأرض الموات، رامزًا بذلك إلى دوره كشاعر فى المجتمع الإسلامى يهدى للتى هى أقوم(1).

إن إقبالاً يذكر بالإنسان الكامل متأثرًا بالصوفية، ويريد لعلى وعمر أن تجرى عليهما صفات هذا الإنسان الكامل، لأن مثل تلك الصفات هى ما ينبغى أن يتحلى به المسلم من خلق حميد، وحبذا أن تكون لمن يسوسهم ومصائرهم فى يده أن يكون إنسانًا كاملاً، ثم يتجه بالخطاب ناصحًا واعظًا، ويستحب للمسلم أن يوقظ ذاتيته وإيمانه، وذلك خير من أن يكون محاربًا وكفى، ثم يقول:

إلى كم أهاب انحطام العضد وهذا المغولى عنك فذد

إنه يعود ثانية إلى أن يواجه المغولى لعله بذلك يريد من أغاروا على مسلمى الأندلس وسلبوهم ملكهم، وكأنه يعزو ذلك إلى أمراء الأندلس الذين عرفنا من سيرتهم ما عرفنا وقد تفرقت كلمتهم فضعفوا ضعفًا أطمع عدوهم فيهم ومكنه منهم، إنه يريد ليتحدث عن تاريخ العرب فى الأندلس، وذلك يخرجه من فكرة ليدخل فى فكرة ويذكره بحقيقة تترتب على حقيقة ثم يعود إلى نفسه متحدثًا عما تموج به رحابها:

بتلك الحضارة حرًا أصير وفى الحق إنى بسجن أسير

نبى الهدى فاقض لى حاجتى من الغرب علمى أرح راحتى

وما ذقت طعمًا لتلك المدام وفى لندن ركعتى والصيام

إنه يتيه بالحضارة أيًا كانت، ويلمح إلى حضارة الغرب التى قبس ما قبس من محاسنها، مما يشهد بأنه لم يكن معاديًا لها بل كارهًا لمساوئها، ويرى الخير كل الخير فى أن تقترن حضارة الغرب بحضارة الإسلام ولكن فى حدود، فهو يشير إلى أنه فى إنجلترا لم ينس تعاليم دينه الإسلامى، وهذا منبّه إليه إقبال فى مواضع كثيرة من كتبه، إنه مسلم متسامح بمعنى الكلمة لا يتعصب لطرف على طرف، ويريد للعالمين أجمعين أن يتآلفوا ويتكاتفوا ويتعاطفوا انصياعًا لأوامر الدين الحنيف ونواهيه، ومع ذلك يدعو النبى ﷺ أن يعينه على أن يندمج فى حضارة الغرب بحيث ينسى حضارة الإسلام لأن هذا ما يستعيذ بالله منه وحاشا له أن يطلبه، إن وجوده فى إسبانيا يذكره بهذا كله، وهو يتفكر ويتخيل وبذلك يفوته أن يصف مدينة قرطبة التى وصفها فى صدر كلامه بجمال لا جمال بعده، إن نزعته الإصلاحية الإسلامية هى كل همه، لقد تحدث عن نفسه وهو فى إنجلترا، وبين كيف أن الإنجليز ومن غير الإنجليز وَفّوه حقه من تقديرهم وتبجيلهم وكان أهلاً لذاك لمبدأه الذى ثبت عليه ودعى إليه، إنه يأبى إلا أن يعود إلى ذكرياته فيذكر أنه وافى روما مشيرًا بذلك إلى أنه طوف فى أوروبا طولاً وعرضًا، وعرف عن حضارة الغرب ما عرف ودرس من طباع القوم

(1) د. على حسون: نداء إقبال ص ٧٣، ٧٧ [دمشق ١٩٨٥م].

ومُثُلهم وأخلاقهم ما أهله ليحكم عن بينة وبصيرة فهو القائل:

بروما تذكرت دهلى أنا	ففى البلدين عظيم الثنا
هو العقل علّم حسن النظر	وبالعشق قولى عميق الأثر
وما من رباب وكأس تطيب	ففى مجلسى رؤية للحبيب

إنه يصرح بأنه وهو يكرم تكريمًا فى روما لم ينْس دهلى، وبيّن أنه وهو فى الغرب لم ينس تقاليد الشرق، إنه بذلك يشرح منهج تفكيره ومنهج دعوته فى دقة وتفصيل، ويقول إنه حتى وهو فى تلك الندوات والمحافل التى كرمته تكريمًا لا غاية بعده لم يتأثر بما قد يتأثر به شوقى فى الغرب، فما ترشف الصهباء ولا طرب للغناء، وإنما كانت الروحانية الصوفية تغمره لأنه تمثل الذات الإلهية وهى الحبيب فى رمز الصوفية، وإقبال يجمع بين العقلانية والروحانية فى تفكيره وتعبيره ودعوته الإسلامية الإصلاحية، وقد انتهز وجوده فى الغرب ليبصر بموقفه من هذا الغرب، إنه يذكر العشق والعشق عند الصوفية هو المعرفة، فمن مبادئ التصوف أن الله ـ عز وجل ـ حين دعا الخلق فى الأزل ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ هذه المعرفة عندهم ليست بالعقل بل بالعشق، فعند الصوفية بالتفكير والقياس يعجز العجز كله عن المعرفة، ولكن المعرفة إنما تتأتى بأن يعشق الإنسان ربه ويبادله عشقًا بعشق فيلقى هذه المعرفة فى قلبه نورًا وإلهامًا، فالعشق مرادف للمعرفة قد بالغ بعض الصوفية فى ذلك معلنين عن أن العقل يعجز العجز كله عن المعرفة، وبلغ بهم الأمر حد أن يطرح بعضهم كتبهم فى النهر أو أن يدفنها فى الثرى لأنها لا تفيده فى المعرفة فهذا حافظ الشيرازى يقول:

(اغسل الأوراق إن كنت فى الدرس زميلنا، فما لعلم العشق من دفتر عندنا)[١]، فهو لا يمضى بعيدًا إلى هذا الحد مع المتصوفة، ولا ينفى عن العقل مزيته مثلهم، إنهم أثقلوا كفة فشالت كفة، أما هو ففى ميزانه الكفتان تتراجحان فى أحدهما القلب، وفى الأخرى العقل.

ثم يمضى فى التمثيل والتخييل ويصطنع رموز المتصوفة، لا لأنه أصيل فيهم بل لأنه متأثر بهم مقتبس عنهم، فالتصوف عنده هو قيمة التقوى، وشأنه خلاف شأنهم، فهو يكره منهم تكاسلهم وتواكلهم وانكماشهم عن الحياة وانصرافهم عن رياضتها، لقد ذم إقبال الصوفية فى مواضع من كتبه، وإنما أراد بهم أهل الشطح الذين غفلوا عن أن الله تعالى أمر بعمارة الحياة، وأن العمل عبادة وينبغى للإنسان أن يعمل ويكدح لينجح، وبذلك يبذل العون لنفسه ويعين غيره على الحياة، والحياة عنده لا تستقيم بغير ذلك.

---

(١) بشو اوراق اكر همدرس مائي — كه علم عشق را دفتر نباشد

ونمضى مع إقبال لنجده يقول:

وشيخ له سره قد أذاع	فقيه المدينة شيخ أضاع
إلى أين يذهب غلف القلوب	فخدع التصوف كل الكروب
ومن غير ذوق حياة عدمت	بإصلاح نفسك ربا علمت
ومصباحك القلب فلتعلم	ونفسك للعلم فلتفهم

وما ذكر إقبال عن التصوف يقتضى منا بالحتم أن نلم بطرف من تاريخ التصوف فى الأندلس.

ظهرت فى الأندلس حركة تميل بالناس إلى الزهد فى الحياة والانصراف عن عرض الدنيا، وذلك بما كان الوعاظ فى المساجد يعظون به الناس. وما من ريب فى أن الزهد مقام من مقامات التصوف له معلوم من أهميته، لأن التصوف متطور عنه، فمعلوم أن التصوف الإسلامى كانت باكورته زهدًا، ولما تمادى الزهاد فى زهدهم أفضى بهم هذا الزهد إلى التصوف، وعليه فقد رافق هذا الزهد التصوف فى الأندلس منذ عهد عبد الرحمن الناصر، أما أول داع إلى التصوف فمحمد بن عبد الله بن مسرة من أهل القرن الرابع الهجرى، طوف فى المغرب ومصر والشام فى طريقه إلى الحج تعاطيًا للمعرفة، ولما كان فى بغداد خبر محنة الحلاج.

وما بد من أن يكون قد فكر فيها وتأثر بها وهو يلتقى بالعلماء والفقهاء والزهاد وأولى العلم. وانقلب راجعًا إلى قرطبة فاعتزل مع تلاميذه فى جبل على مقربة من قرطبة، وجعل يلقنهم تعاليمه الصوفية المقترنة بتعاليم المعتزلة، ولم تقع عقيدته موقع الرضى عند عبد الرحمن الناصر، وعده من أهل الزيغ والبدعة، وخشى على الناس من أن ينخدعوا بأباطيل وأضاليل ابن مسرة، فكتب إلى بلدان الأندلس يندد بها ويتوعد بالويل والثبور من يتبعها، وظل تتبعه لأتباع ابن مسرة بقية عهده، وامتد إلى عهد ابنه الحكم المستنصر، واستتر أتباع ابن مسرة من خشية أن يصيبهم بطش إلا أنهم عاودوا الظهور فى عهد هشام المؤيد، وترتب على ذلك أن انطلق إليهم القاضى محمد بن زرب ليقنعهم بفساد عقيدتهم وبطلانها ويستتيبهم من ضلالتهم، فتابت جماعة منهم على يده، ولكن كان لعقيدة ابن مسرة الدوام من بعد. ووجد من أدخل تعديلاً على ما تضمنته من أباطيل، وعم التصوف كذلك فى عهد دولة المرابطين، ومن أقطاب التصوف فى عهد المرابطين أبو العباس بن العريف الذى لا يقول بوحدة الوجود، وإنما بفناء الذات فى المحبة الإلهية[1].

---

(١) د. شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات (الأندلس) ص ٥٧ القاهرة سنة ١٩٨٩م.

وإقبال على ذكر من هذا كله، لأنه مستوعب لتاريخ الأندلس بتمامه ولم يفته أن يشير إلى التصوف فى الأندلس، لأنه يذكر التصوف فى عدة مواضع من كتبه وله فيه رأى خاص يختلف عن رأى أقطاب التصوف المشاهير من أمثال هذين القطبين السالف ذكرهما.

ولا حاجة تمس إلى التعريف برأى إقبال فى التصوف لأن ذكره سبق وربما تكرر، ونحدد كلامنا ونقول إن غلاة الصوفية الذين تمادوا فى الشطح والشط فى التعبير يقودنا إلى ذكر الفقهاء من العرب الذين وقفوا منهم موقف المستنكر المعارض، فها هو ذا ابن الجوزى يعقد فصولاً فى كتابه «تلبيس إبليس» مبينًا ما تورطوا فيه وحادوا عن الجادة، فهو القائل تحت عنوان «نقد مسالك الصوفية فى الشطح والدعاوى»:

مما يروى عن أبى يزيد البسطامى أنه قال: «وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتى على جهنم، فسأله رجل ولم ذاك يا أبا يزيد؟ فرد قائلاً إنى أعلم أن جهنم إذ رأتنى تخمد فأكون رحمة للخلق».

قيل إن أحدهم سأل أبا بكر الشبلى عن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ فقال لمن كان الله قلبه.

وسئل ابن عطاء عن قوله تعالى: ﴿فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ فقال نجيناك من الغم بقومك[1]، وفتناك بنا عن من سوانا.

فقال ابن الجوزى هذه جرأة عظيمة على كتاب الله عز وجل.

وهذا مثال للنزاع والتخاصم بين الفقهاء، والصوفية هو الأعرف الأشهر وهو خبر الحلاج.

فالحلاج لم يخف مذهبه الصوفى عن الناس بل على النقيض من ذلك كان يجوس فى الأسواق وهو فى نشوة الجذب والطرب ويرفع عقيرته قائلاً: «أنا الحق» فكفره الفقهاء واتهموه بالحلول فقتلوه فى يوم وأحرقوه فى غده وذروه رمادًا فى اليوم الثالث، ولما صعد السلم سأله جماعة من مريديه ما رأيه فيهم وفيمن عارضوه ورجموه؛ فقال لهم ثوابان ولكم ثواب واحد، لأن المريدين أحسنوا به ظنًا ليس إلا، أما الآخرون فبلغ من قوة توحيدهم أن يموجوا بصلابة الشريعة. وللتوحيد أصل فى الشريعة. وحسن الظن فرع[2].

وقد مر بنا كيف أن إقبالاً نفى عقيدة الحلول عن الحلاج وقال إن الفقهاء لم يدركوا جوهر المعنى فى قوله «أنا الحق»، وقد أصبحت قولة الحلاج أنا الحق شعارًا لمتصوفة الفرس والترك، كما صارت شعارًا للمتصوفة الآخذين بمذهب وحدة الوجود من شعراء الفارسية

---

(١) ابن الجوزى: تلبيس إبليس، ص ٣٣١ ـ ٣٤١ ـ القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) عطار : تذكرة الأولياء ـ ص ١٤٢ ، ١٤٣ ج٢ (ليدن ١٩٠٧).

براوى زاهد وبردرد كشان خرده مگير — كه ندادند جزاين تحفه بما روز ألست

والتركية والأوردية. مما يدل قاطع الدلالة على أنهم تحدوا الفقهاء وعارضوهم وناقضوهم، وقلما تخلو قصيدة من الشعر الصوفي في «الفارسية والتركية والأوردية» من ذكر للزاهد والسكير، يريدون الزاهد الفقيه خصوصًا وغير الصوفي عمومًا، وبالسكير الصوفي أي المنتشي بخمرة العشق الإلهي أو العلم اللدني، وهم يهزأون بالزاهد، أي غير الصوفي ويتهمونه بأنه سطحي التفكير ينخدع بالمظهر ولا يغوص على الجوهر ويسخرون منه على الدوام. ومن الصوفية من عمدوا إلى حلق رءوسهم ولحاهم وشواربهم إمعانًا منهم في تقبيح منظرهم متحدِّين غير مبالين بغيرهم، رامزين بذلك إلى أنهم لا يبالون برأي غيرهم فيهم ما دام بينهم وبين الله عامرًا، وكأنهم يريدون أن يقولوا لهم موتوا بغيظكم فنحن على الحق والصواب، ما شاء منكم قائل فليقل، وهذا مثال من قول حافظ الشيرازي من أهل القرن الثامن (امض أيها الزاهد وكف الملام عن متمثلي الجام فما كان في يوم أَلَسْتُ إلا هذه التحفة من الإنعام).

إن المتصوفة يدعمون دعواهم ويؤكدون أنهم على الحق والصواب في قولهم إن الله في الأزل وهبهم نعمة العشق الإلهي الذي يرمزون إليه بتلك الخمر العاكفين على شربها، وللشاعر الفارسي جامي من متصوفة القرن التاسع حوار يتمثله بين متكلم وبين صوفي، مجمل ما جاء فيه أن رجلاً من أهل العلم جعل على نفسه أن يقيم البرهان ويخوض في الجدل وطوى في ذلك عمرًا طويلاً، ولكن مع ذلك ليس في قلبه نور من الطريقة ولا في رأسه ذرة من الحقيقة. التقى بصوفي طهر قلبه من كل الشوائب بريئًا من كل المعايب، ونحل جسمه كشعره من الرياضات والمجاهدات، فاحتدم بين الصوفي وهذاالمتكلم جدال وطال مراء، فقال الصوفي له إنه عكف على تحصيل العلم وصنع معرفته بهذا العلم، أما هو - أي الصوفي - فقال: إنه من ذلك الفيض يطهر القلب والروح من العيب، وهذا ما يموج به قلبه ويعجز لسانه عن بيانه، فتهكم به المتكلم قائلا: كيف تكون قائدًا لمن في الدنيا من عميان؟ فرد عليه الصوفي أن المعرفة تغمره ولا حاجة به إلى بيان(1).

وهذه المناظرة بين الصوفي والمتكلم أو الفقيه تتكشف عن البون البعيد بينهما في التفكير والتعبير والعقيدة التي يثبت عليها كل منهما ولا يرتضي بديلاً منها.

وللشاعر التركي فضولي البغدادي رسالة تحت عنوان محاورة الخمير والزاهد أي الصوفي والفقيه، وهي في الأصل بالفارسية ويدور الحوار بينهما فيقول الزاهد للصوفي إن طبعه لايميل إلى المنثور بل إلى المنظوم، فعلم أن الشعراء لا يقولون إلا كلامًا يخالطه الكذب، ولذلك ذم الفقهاء الشعر، ولكن الصوفي يقول إن الشعر هبة من الله وليس في الإمكان تعلمه بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ فقال له الزاهد لا تستحسن كلامًا للكاذبين

(1) جامي: هفت اورنگ، سبحة الأبرار (ص ٤٧٠ - ٤٧١) تهران.

وانصرف عن علوم لا غناء فيها وتوفر على علم الشريعة، لأن به صلاح دينك ودنياك. كما قال الزاهد إن سكارى الشوق الإلهى على ما وصفت، ولكن من الخطأ البين أن تقيس حالهم على حال غيرهم من عابدى الصورة، وأنت تميل إلى أن تدخل فى زمرة سكارى الشوق وهم الصوفية وهذا فراق بينى وبينك، فاصنع ما بدا لك، قال الصوفى إن الحانة مقر لإبليس ولكن ساكنى الحانة بنجوة من حبائله، لأن الشيطان يفر من الرحمن، فاذكر ربك ولا تخشى الشيطان(١).

هذان المتحاوران المتجادلان لا يلتقيان فى رأى ولا يجتمعان على مذهب فالفقيه ينعى على الصوفى أنه تعلق بأجنحة الخيال، ويهيم فى أودية المحال فيندفع إلى الشطط، ويقع فى الغلط، ويميل إلى الشعر، لأن الشعر بعيد عن الواقع، أما الصوفى فيقول: إن الفقيه يأخذ بالظاهر فهو يفهم الحانة على الحقيقة فى حين أن الحانة فى الرمز الصوفى هى صومعة العابد، كما أن ما فيها من خمر هى نشوة العشق الإلهى أو المعرفة التى هى وحى من الله يلقيه فى قلب من عشقه.

ومن شعراء الأوردية فى القرن الثامن عشر من يسمى سودا، وكان مجيدًا فاستحق لقب «ملك الشعراء»، وكان مؤدبًا للسلطان وللوزير، مصاحبًا للأمراء، إلا أنه كان هجاء خبيث اللسان، وعرف عنه ميله إلى اللهو والصبوة متهافتًا على متعة الحياة(٢).

فهذا الشاعر ليس من التصوف فى كثير ولا قليل، ولذلك هجى شاعرًا صوفيًا يسمى درد من شعراء الصوفية المشاهير وكان شيخًا للطريقة النقشبندية، وكان له مريدون، هجاه واستخف به وغض من شعره، ووصف أتباعه الذين يأخذون ويسمعون عنه بالحمقى، وأعلن براءته من الصوفية، وقال إنه يكره أن يكون شيخًا منهم، ويرتضى أى شىء آخر، وتلك غاية الغايات فى تهكم هذا الشاعر بالصوفية، إنه لم يكن صاحب فقه إلا أنه غير صوفى وكفى، وقد ضم صوته إلى صوت الفقهاء فى ملامة المتصوفة والزجر عن الأخذ بشطحاتهم. إن إقبالاً كما لاحظنا من قبل يميل إلى التاريخ، فقد أومأ إلى حقائق يتضمنها تاريخ الأندلس واستوجب منا أن نرجع إليها لنتناولها بشىء من إيضاح وتفسير، والبادى عليه أنه أراد النص على سبب من أسباب الخلاف والشقاق بين المسلمين فى الأندلس، كالنزاع والصراع بين أمرائها مما أدى إلى هوى السلطان عن العرب فيها، إنه يجيل فى خاطرنا من يشبهه فى ذلك بعض الشبه، وهو كاتب تركى معاصر اسمه بهادر أوغلو، هذا الكاتب له قصص تاريخية مثل: صلاح الدين الأيوبى، ووداعًا يا أندلس، والسلطان مراد الرابع، والسلطان جم، إنه فى كتابة قصصه التاريخية تلك تبدو نزعته إلى تبيان ما كان من

(١) فضولى البغدادى : محاوره رندو زاهد، ص ٦٩٥ ـ ٧٠٠ (استانبول ١٢١٩) .

(2) De Tassy histiory de latterature hindauie Et Hindoustanie pp. 66 - 69 (Paris 1867) V. 3.

تورط السلف ليحذر منه الخلف، وبذلك يجعل من قصصه التاريخية وسيلته إلى التوجيه الرشيد، ويهيب بالمسلمين فى حاضرهم أن يكونوا بنجوة مما كان وبالاً على أسلافهم فى الماضى، على أن السعيد من اتعظ بغيره، والشقى من اتعظ بنفسه.

والكلام بعد ذلك على أندلسية أخرى لإقبال تحت عنوان «إسبانيا» ونمهد لها قائلين إنه فى أوائل عام ١٩٢٢م شاهد إقبال حديقة الأندلس وقد تخربت، مما أوحى إليه أن ينظم قصيدة بعنوان إسبانيا لأنه تخيل كيف كانت الأندلس عامرة بالأمس ثم خربت اليوم، وكان إقبال على علم بأن إسبانيا فى يومها الحاضر تموج بالحركات القومية، وإن كان العلماء والشباب يفخرون بإسبانيا الإسلامية أو الأندلسية فخرهم بمجد عريق لبلادهم، ويجزمون بأن تلك الحقبة من الزمن - أى إبان حكم العرب لإسبانيا - العصر الذهبى لإسبانيا، واعتزوا بآثار العرب فى الأندلس فجعلوا فى مسجد قرطبة إدارة للآثار، يقول إقبال فى الأبيات الأوائل من منظومته:

على مهجة المسلمين أمين	وفى ناظرى كعبة تشبهين
ثراك سجود بدا بالأثر	سماك أذان ففيها استقر

إن إقبالاً يعود أدراجه إلى أندلس العرب وهو فى إسبانيا، ويتناسى أن إسبانيا غير أندلس العرب، ولكنه لا يملك كتمانًا لما تموج به نفسه ويعمر به خاطره، لقد ذكر الأندلس بإسبانيا فكرٌ راجعًا إلى الماضى وغاب وعيه عن الحاضر، وأجرى على إسبانيا غير الإسلامية صفة الأندلس الإسلامية، مما يدل على أنه كان فى حلم جميل، والحلم وإن كان خيالاً إلا أنه يستمد عناصره من الحقيقة، ويعود إلى فتح المسلمين للأندلس مزهوًا فخورًا:

كمثل النجوم أضاءت نصال	لمن عمروا بالخيام الجبال
حسانك حناؤهن الترف	ولى كبد جرحها قد نزف
أرى المسلمين غدوا كالغثاء	وهم جذوة النار نار النقاء

إن البيت الذى يقول فيه إن نصالاً أشرقت كأنها النجوم لمن عمروا الجبال بالخيام تدير فى الخاطر تلك المعارك التى خاضها عبد الرحمن الداخل مذ يوم قدم الأندلس، ومجمل القول فيها أن يوسف الفهرى نمى إليه خبر دخول عبد الرحمن الأندلس، واجتماع المروانية إليه يظاهرونه، فانفض كثير من جند الفهرى من حوله وانضموا إلى الداخل، واتفق يومئذ أن أمطرت السماء مدرارًا فمضى الفهرى إلى طليطلة، واستشار الصميل الذى أشار عليه أن يلاقى الداخل قبل أن يستفحل أمره، ولكن الفهرى جبن عن مواجهة الداخل وانطلق فارًا إلى قرطبة، وزحف الداخل إلى قرطبة فدارت الدائرة على الفهرى. وتأتّى للداخل أن يوطد دعائم ملكه فظفر بالفهرى وقتله كما أوعز إلى مَن قتل الصميل، وبذلك خلا له الجو

واستقام له الأمر، كما أنه أكثر من اتخاذ البربر مستوحشًا من العرب، وجعل يوطد الأمن فى الأندلس، حتى أقام فيها للحضارة صرحًا سامقًا[1].

فإقبال جرى على معتاده فى تقليب صفحات التاريخ للإشادة بفضل العرب وتمجيد البواسل والأشاوس من أبطالهم الذين يعزى إليهم كل الفضل فى إقامة ملكهم فى إسبانيا. إنه يشير ضمنا إلى أن الأندلس فى سالف دهرها هى السبب فى وجود إسبانيا التى يجوث فى ربوعها مشاهدًا للحاضر الذى يذكره بالماضى لأنه ينبنى عليه ويتصل به، وهو يشاهد الملاح فى إسبانيا فيذكر بهن جداتهن العربيات ذوات الحور، ولكن الألم يمس قلبه إذا ارتد إلى ما يداوم على التفكير فيه، وهو الفرق بين العرب فى ماضيهم وحاضرهم، ولا يجد تعبيرًا عن فكره وخياله من تشبيه المسلمين بالغثاء، وهو ما هو فى حقارته وقلة الغناء لأنه على سطح السيل يجرفه ويمضى إلى حيث يشاء فى حين أن المسلمين جذوة النار فى النقاء، ووجه الشبه فى تشبيه النار بالنقاء واضح لأن النار لا يمكن أن يمسها وضر ولا دنس، بل هى مطهرة لكل شىء، إن إقبالاً يعتز بالمسلمين على أنهم قوم مؤمنون وحسبهم إيمانهم ليكونوا الأطهار الأبرار، ويمضى فى سرد قصته مع إسبانيا، وينبرى لوصف ما شاهد من مدنها فيحزنه أن يرى غرناطة فى يومها إلا أن جمالها لم يقع فى نفسه موقعًا، بل على النقيض من ذلك أثار الحسرة عليها حين أظلها حكم العرب، وتبسط فى كلامه إلى حد أن طلب تثمل كأس المدام علّها أن تذهب عنه الشجن، وهذا ما لا يحمل منه على الجد، إلا أنه ذكر أنه غريب فى تلك الأرض التى مضى بين ديارها لأنها لم تعد فى حوزة العرب، ويلمح إلى عبد الرحمن الداخل الذى أفل نجمه فى الشام ثم بزغ فى الأندلس، إن إقبالاً فى أندلسياته على الأعم لا ينفك عن ذكر التاريخ تاريخ العرب فى الأندلس، ويعبر عن دعوته التى ألف ترديدها أن الأرض للمسلمين جميعًا وهى بلا حدود لأنها أرض الله الواسعة التى استوعبت خلق الله جميعًا، لقد عرفناه يتكره العصبية والقومية ويؤكد أن أخذ المسلمين بالقومية والمحلية على النطاق الضيق، ولا يصلح من شأنهم فينبغى لهم أن يكونوا على حذر من ذلك، وأوجب عليهم أن يتحدوا فى أمة واحدة، لا حدود لها فى جهة من جهاتها.

هو الصواب أن منظومته تحت عنوان «مسجد قرطبة» لها مكانة الصدارة بين أندلسياته والشهرة المستفيضة التى لا تضارعها شهرة لغيرها، وفى الظن الأرجح أن الذى استنهضه إلى زيارة قرطبة هو مسجدها الذى اجتمعت الأقوال فى الشرق والغرب على أنه أعظم مسجد للمسلمين على وجه الأرض، وله عدة مقالات ورسائل يعبر فيها عن عمق تأثره بمشاهدة مسجد قرطبة.

---

(١) كامل الكيلانى : نظرات فى تاريخ الأدب الأندلسى - ص ٣٠ ، ٣٢ [القاهرة ١٩٢٤] .

شرع عبد الرحمن الداخل فى إقامة هذا المسجد عام ٨٧٦ من الهجرة وأنفق فى ذلك ثمانين ألف دينار، وأكمل الخليفة هشام الأول بناء المسجد وداوم من خلف من الحكام على الإضافة إليه وتوسيع مساحته، والمسجد وما لحق به من جامعة مظهر عظيم لمجد العرب فى الأندلس وحضارتهم.

وملحوظ على إقبال فى ذكره لمسجد قرطبة لا يبدو مهتمًا عظيم الاهتمام بوصف عمارته، بل هو منصرف عن ذلك مشغول بذكر رمزيته، وهذا دأب إقبال الذى تقع عينه على الأثر، وسرعان ما يعبر عن أثره فى نفسه، لأنه ليس وصافًا على الأخص بل يتخذ من الوصف وسيلته إلى عرض فكره وتحليق خياله والإبانة عن دعوته، وأيًا ما كان فالوجه أن نعرض صورة وصفية لهذا المسجد، فهو مبنى مستطيل طوله خمسمائة وسبعين قدمًا وعرضه أربعمائة وخمسة وعشرون قدمًا، وله واحد وعشرون مدخلاً، ومئذنته ومنارته وسقفه المنقوش وسطحه وأعمدته وفوانيسه ومنبره وصحنه ومحرابه ورواقه وكل جزء فيه مثال للجمال ومظهر للعظمة والجلال، وأعمدته ألف وأربعمائة وسبعة عشر عمودًا.

نظم إقبال هذه المنظومة المأثورة أثناء مقامه فى إسبانيا على ما أخبر به، وهى أطول أندلسياته، وتتألف من أربع وستين بيتًا، ومن الباحثين من يضعها بين روائع الأدب العالمى، كما قيل عنها إنها أغلى هدية من أرض الأندلس الإسلامية، وقد تحدث إقبال عن قصيدته حديث معتز بها، فقال إنه عندما شاهد مسجد قرطبة غمرته روحانية كما لم تغمره من قبل، وهذه الروحانية فى هذه المنظومة تتجلى. والمنظومة تتقلب فى عدة أغراض كما تعددت الأغراض فى أندلسياته أو معظمها. فبدأ بما لحق من تطور بعصره، وأشار إلى أن كل شىء يجرى به القضاء كما يشير إلى أن هذا التغير أيًا كان لا يمكن أن يكون ذا أثر فى الرجل الكامل الثابت القلب على الإيمان، وهو واجد فى العشق قوته، لأن العشق أساس الحياة. وبذلك ينحو منحًا صوفيًا رمزيًا:

وليل تولى وصبح بدا	فكانت حياة وكان الردى
وما عشت فى ليلة أو نهار	فعمرك موجة تلك البحار
مصير لدنياك تلك الفناء	فما دام فيها لشىء بقاء
ولكن عبدًا إذا أحسنا	فذكر له معجز للفنا
له الخلد لكن بعشق الإله	فما كان خلد بشىء سواه

إن إقبالاً يمهد لمنظومته فى المسجد بما يتباعد عن مقام الكلام فيما يبدو، ولكنه ألف هذا المنحى لأنه يريد أن يوضح له فكرة، ويبين له نزعة، ويذيع له دعوة، فيضطر إلى أن يحوم ويحوم قبل أن يرد، ويعرج رويدًا رويدًا إلى أن يبلغ القمة. إنه يطيل فى وصف العشق، وكلامه عن العشق يستبين منه أنه ليس العشق الإنسانى، بل العشق الإلهى وليس العشق

الصوفى المحض الذى يترنم به الصوفية لمأرب خاص يسعون إليه من فناءفى الذات الإلهية أو اتحاد بها، بل يبدو عليه أنه المعرفة التى هى وحى يفعم به الله قلب المؤمن الموقن وهذه المعرفة ليست مطلقة بل ليست مكاشفة الصوفية التى ينعدم فيها كل أثر للمعرفة، ولكن إقبالاً فى الظن الأغلب يرمز إلى ذلك العشق، أو تلك المحبة التى تنبعث فى قلب المؤمن ويهتدى بها عقله ولها إشعاعًا يغمر الناس أجمعين، إنها موصولة الصلة بالتقوى:

وللعشق كم من زمان حواه	ولا نعرف اسمًا لما قد طواه
وجبريل عشق ووجدانه	وخير الأنام وقرآنه

على هذا النحو يخفق جناح إقبال بين الأرض والسماء، والخيال الذى يشرح الحقيقة ثم يسمو بروحانية مسجد قرطبة إلى ما لا يحد بغاية فيشبهه بالحرم، وكأنه فى ذلك متأثر بالشاعر العربى الذى قال:

بنيت لله خير بيت	تخرس عن وصفه الأنام
حج إليه من كل صوب	كأنه المسجد الحرام

وفرق بين الشاعر العربى المداح الذى يبذل الوسع فى الإكبار والإعظام أملاً فى نوال معطاء، وإقبال الذى ليس من هذا كله فى قليل ولا كثير يقول إقبال:

وجدت بعشق أيا ذا الحرم	وما يعرف العشق معنى العدم
وبالحسن والفنّ أنت المقام	وبالكد والحب نلت الدوام

وبهذين البيتين يبدو وسيع الفارق بين غرض الشاعرين، فالأول لا يقصد إلا المبالغة فى الإعظام، أما إقبال فيقصد إلى قدسية الدين وحرمة الإسلام ونور الهدى، ويلتفت إلى المسجد يريد أن يصيب صفته:

نسيمك عذب رقيق الهبوب	أيا جامعًا فيك جمع القلوب
أيا جامعى خصنى بالنظر	أنا المؤمن الحق فيمن كفر
لكم حن شوقًا لرب العباد	وإيمانه زاد دومًا وزاد
وتبدو لنا مسلمًا فى جلال	ومنه لديك صفات الجمال
ركين البناء رفيع العماد	عمادك نخلة أرض المعاد
بنور الإله بدت شرفة	لجبريل مئذنة غرفة

فإقبال لا يبت الصلة بينه وبين المسجد، لأن المسجد هو الذى ألهمه ما أنطق به لسانه من شدو جميل، وما بعثه على التعبير عن أنه ذلك المؤمن الذى عمر قلبه بالإيمان، وهو بهذا مباه تيّاه، وهذا من تيهه يرمز إلى عظمة الإسلام ما فى ذلك من ريب، إنه يرى فى المسجد جمعًا للقلوب، وإقبال عاش ما عاش داعيًا إلى وحدة المسلمين فى ظل وارف للدين، إنه يتمثل المسجد مسلمًا ـ وهذا تشبيه جد جميل ـ وتجسيد لمعنى وغرض يسعى إليه، إنه يريد

أن يرى المسلم فى أرض كانت له فى سالف الدهر إلا أن المسلمين تبدلت عزتهم مذلة وقوتهم ضعفًا فى تلك الأرض، كما أنه يشبه سارية المسجد بنخلة أرض الميعاد، وهذا ما فيه الحاجة إلى شىء من إيضاح، فقد قرب بنو إسرائيل من أرض الموعد، وهى أرض فلسطين، وهى الأرض التى وعد الله - عز وجل - بها إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام بأن تكون لأبنائهم ملكًا بعدهم، ولكن مع الدخول تحت شرط، هو أن يطردوا منها ساكنيها آنئذ، وأمر الله موسى - عليه السلام - بالذهاب إلى تلك الأرض، بيد أن بنى إسرائيل وهم فى أرض الفراعنة ألفوا المذلة والمسكنة فرهبوا أن يدخلوا تلك الأرض وانخلعت لذلك قلوبهم رعبًا، ولن يدخلوها إلا بعد أن يخرج منها من فيها، فشكى موسى - عليه السلام - أمرهم إلى الله داعيًا إياه أن يحكم بينه وبين القوم الفاسقين الذين جهروا بالعصيان وأبوا أن يأتمروا فأخبره - عز وجل - بأن تلك الأرض عليه محرمة، وسوف يتيهون فى أنحاء وأرجاء الأرض أربعين سنة(١).

ويستوقفنا تشبيه سارية المسجد بالنخلة فوجه الشبه فيه شديد القوة واضح الظهور، وفرق بين هذا التشبيه وتشبيه شوقى بسارية المسجد، فشوقى يشبهه بحرف الألف يخطه أعظم من اشتهر بالخطاطة، فشوقى متأثر بجمالية الخط والسارية ليس إلا، أما إقبال فهو يرى وراء مدى نظره لأنه لم يشبه السارية بالنخلة أية نخلة، بل نخلة أرض الميعاد فعاد إلى سير الأنبياء وأحاط هذه النخلة بهالة من تاريخ المؤمنين، وهو يضطر إلى ذكر ووصف شىء من معالم هذا المسجد فيصف شرفته لا يستوقفه جمالها المعمارى، بل يرى فيها ما لا يراه شاعر سواه، لأن الذى رآه فيها هو نور الإله الذى بهر بصيرته وتلألأ فى قلبه فى الصميم، أما المئذنة فيتخيل فيها جبريل - عليه السلام - مؤذنًا، وجبريل هو الذى نزل بالوحى والهدى، ويريد به أن يكون مؤذنًا يصعد للأذان ليدعو المهتدين المصلين، لقد سبق لنا أن وقفنا على قول إقبال أن فلسطين فى رأى الإسرائيليين أرض الميعاد، فلما لا تكون إسبانيا أرض الميعاد للعرب.

إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يأمل أملاً لا يبلغه، ولا يحمل منه كلامه على محمل الجد، بل على المبالغة التى تدرك على أنها مبالغة وفيها ما فيها من تقوية المعنى. وهو إنما يريد ليدلى برأيه فى مشكلة فلسطين على هذا النحو من التمثيل والتخييل، ويرى أن الأندلس هى إسبانيا القديمة ويقره على هذا الرأى حتى علماء إسبانيا الذين عرفنامن رأيهم مثل هذا، وأنهم يفخرون بماضى بلادهم فى تلك الحقبة من الزمن التى حكم فيها العرب بلادهم، وكأنما إقبال فى بعض حديثه عن مسجد قرطبة يشير إلى أن غير المسلمين غصبوهم مسجدهم هذا، ولذلك كان ما كان من شدة إصراره على أن يؤذن فيه ويطول تأسفه على

(١) عبد الوهاب النجار : قصص الأنبياء ص ٢٧١ ، ٢٧٢ - القاهرة ١٩٣٦ .

صمت الأذان فيه، ولنسمع إلى قوله فى هذا إذ يقول:

وواحسرتا منذ طول زمان ... بمئذنة لم يدو الأذان

وشاعرنا وقد ضَمَّتْه رحاب مسجد قرطبة فى نشوة حالمة وكأنما تحقق له ما لم يدر له من قبل بخلد، ولا كان له فى حسبان فيفخر بأنه من الأصفياء الأتقياء ويعتز بإسلامه، وبأن الإيمان يعمر قلبه وأن شفتيه لا تكفان طرفة عين عن التحرك بصلوات بعد صلوات، وبعد حديثه عن نفسه خصوصًا يتحدث عن المؤمن عمومًا:

وفى بره كل حد أزال ... وفى بحره كل نهر أسال

بأخباره زال عهد الظلام ... بأنواره لاح فجر الأنام

وفارس شوق وأهل نظر ... رحيق بكأس وسيف بتر

سلاح له تحت ظل السيوف ... إذا قال (لا) فاحتمى من حتوف

والظن بإقبال أنه يومئ ضمنًا إلى عبد الرحمن الداخل، ذلك الفاتح الذى خاض الأهوال، وركب الصعب لا ذلول له فساد وشاد، وأقام هذا المسجد كما أقام دولة المسلمين فى الأندلس، إنه يصوره رجلاً أهل نظر له صحة التفكير وصواب التدبير، ويأبى إلا أن يصوره فى صورة الصوفى، فهو يتمثل الخمر الإلهية الرمزية وهى العشق الإلهى، ومقصد إقبال هو التقوى إذا بلغت مداها ويضع فى كفه سيف الجهاد، والجهاد مما يجدر لزومه للمؤمن، حتى قيل إن الجهاد هو الركن السادس للإسلام، ويعود إلى ذكر سلاح الفاتح المؤمن فيجعل له سلاحًا غير السيف الحسام، وهو لا يلتمع إذا جرد من غمده بل يبقى فى طى الكتمان وفى صميم الجنان ذلك السلاح هو قوله (لا إله إلا الله) وبه ينصره الله على عدوه، ويفتح عليه جنبات الأرض، ويريد بمثل هذا ليقول إن المسلمين غلبوا على الأندلس بإيمانهم وجهادهم وعدتهم وعتادهم، ويتجه بقوله إلى المسجد ليقول إنه رمز للإيمان ولتسبيح المؤمن لربه آناء الليل وأطراف النهار، وشاهد صدق على مجد المسلمين الذى بلغوا فيه الشأن البعيد واشتهروا به عند القاصى والدانى، وفيما بعد هذه الأبيات أبيات تالية ينبرى لذكر المسجد فيقول:

هو الدين يا جامعى صنته ... وفى بلد أنت قدسته

جمال كمال وما من نظير ... سوى ما بقلب حنيف طهور

فأين رجال وأهل يقين ... وفرسان عرْب لماضى السنين

إنه يثنى على المسجد الذى يعده مسجده بكل جميل ويعزو إليه الفضل فى صون الدين، وهذا من قبيل تحصيل الحاصل، ولكنه يلتفت إلى جمال وكمال المسجد، وسرعان ما يشيح عنه ليذكر جمالاً هو جمال الإيمان فى قلب المسلم، إنه على الدوام ينتقل من المادى إلى المعنوى، ويشبه الإيمان الذى ينطوى عليه قلب المسلم بالضياء والنقاء، وعنده أن هذا الجمال

خير وأبقى من جمال عمارة هذا المسجد الأجمل الأعظم، ويرد على خاطره العرب وهو منهم على ذكر دائم، فالعربى عنده أخ حرب، وأهل دين ويقين، ويمجد العرب ويذكر بما كان من نشرهم لحضارتهم فى آفاق الغرب مساندًا مؤيدًا لواقع التاريخ، وإقبال تحت سماء الأندلس يلمح ببصره ويدرك ببصيرته أن من حوله قوم لا بد متأثرون فى الخلق والخلق بالعرب، وهذا من صفتهم يزيده إعجابًا على إعجابه فيقول:

هنا مثلهم فى القرى والكرم وما من شبيه لهم فى الأمم

وأندلسا فضلهم قد غمر وفى أنفس القوم منهم أثر

كعين المها عينهم تجرح وعطر الحجاز لهم ينفح

إنه يخرج من المسجد ليذكر الرجال والنساء خارجه فيقرر أن رجالهم جبلوا على الندى والكرم، وليس هذا بعجب، فقد ورثوه عن العرب، ومعلوم أن الكرم من أعظم شيم العرب، وأعظم فضائلهم، إن الكريم له منزلة فوق منزلة الشجاع المقدام، ولا بد أن يكون على وعى من هذا، لأن الكرم صفة تدل على أسمى شعور للإنسان نحو أخيه الإنسان، إنها الرغبة فى بذل المال لبذل العون وإقالة العاثر من عثرته وتنفيس الكرب عن المكروب المنكوب، وهذا أعرق ما يكون فى الإنسانية، ولقد تغنى شعراء العرب بالكرم ما شاء الله أن يتغنوا، وبهذا ميز الإسبان من غيرهم من الأوروبيين، فرفعهم درجة وبلغ بهم رفعة المكانة.

أما النساء فرأى عليهن مسحة من جمال العربيات، وبمثل هذا من قوله يؤكد الوشائج التى بين الإسبان والعرب وبين إسبانيا والأندلس، وقوله أنهن سود العيون كالمها يذكرنا بما ألفناه مترددًا فى شعر العرب، فما تغزل شعراءالعربية فى شىء من محاسن المرأة، ما تغزلوا فى عيونها وما كادوا ينفكون عن تشبيهها بعيون المها، كقول القائل:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدرى ولا أدرى

كما أنه ينتشى بما نفح من عطرهن ويقول إن هذا العطر كأنه عطر الحجاز، وهو مذكرنا بقول من قال:

تضوع مسكًا بطن نعمان إذ مشت به زينب فى نسوة عطرات

إن إقبالاً مستوعب لتاريخ العرب وحضارتهم فى كل جزئية وكل معلومة، وهو بذلك يجعل الإسبانية تربًا للعربية. لما بينهما من وجوه للشبه، وهذا البيت المأثور لعمر بن أبى ربيعة الشاعر الغزلى فى العصر الأموى، وبشىء من التأمل فيه يتبين لنا أن المرأة العربية الحجازية كانت مشغوفة بمس العطر الفاغم.

وكذا يند شاعر مسجد قرطبة عن مسجده، ليخوض بنا طويلاً فى تاريخ العرب ويحدثنا عن حقائق تاريخهم والخاص من شئون نسائهم.

ويلتفت بغتة إلى ثورة الإصلاح الدينى التى قام بها مارتن لوثر، وكذلك يتحدث عن الثورة الفرنسية، وتجديد الحياة فى إيطاليا على يد موسولينى، وبذلك يتباعد عن ذلك الجو الروحى الذى غمره وهو فى المسجد، وإنما أراد بذلك أن يعرض بالمسلمين قائلاً إنهم يعيشون فى سوء حال، وليس بمعلوم ما إن كانوا أهلاً للثورة لإصلاح أحوالهم ليقول:

عيون فرنسا رأت ثورة		وفى الغرب ما غيرت طفرة
بروما تماثيل لا تعبد		شيوخ شبيبتهم جددوا
بروح لنا مثل هذا جرى		هو السر لله لن يظهرا

إنه عليم بما ماجت به أوروبا من ثورات، وعلمه بتاريخ الغرب يعدل علمه بتاريخ الشرق، وهو فى نزعته الإصلاحية يستمد عناصرها مما وعى من تواريخ الشرق والغرب، واستمد من تراثها فى وقت معًا، وتلك ميزة له ربما لم تكن لغيره من المصلحين الإسلاميين، إن إقبالاً يسوق الأمثلة أمام المسلمين ليجتذبوا إليهم منها ما يتفق مع تقاليدهم وتعاليم دينهم، ثم قال:

لننظر بماذا لنا البحر جاء		وكيف تغير لون السماء

ولعله متأثر بقول شوقى فى أندلسيته السينية التى قال فيها:

ركبوا بالبحار نعشًا وكانت		تحت آبائهم هى العرش أمس

فشوقى يصف ما يقع تحت العين مع تشبيه جميل لسفائن العرب بالنعوش، وكانت من قبل لهم هى العرش، إلا أن إقبالاً يكتفى بالإشارة الخاطفة ويكنى عن تغير الحال غير الحال بتغير لون السماء، فبعد أن كانت سماء تظل العرب بزرقته الفيروزية، أضحت سماء مكفهرة تلبدت سحبها وكأنها أكفان، كما أضاف إلى ذلك قوله إن سحائب حمرا بدت فى الأفق وشيكة الغياب، وهذا كله منذر بانتهاء دولة العرب، كما ينتهى النهار ليعقبه ليل الغياهب.

وفى الأبيات الأواخر من رائعته يقف إقبال على ضفة نهر الوادى الكبير فى قرطبة، ويبدأ يفكر فى ماضى المسلمين وحاضرهم ومقبل أيامهم، ويقف من المتلقى موقف النصيح الرشيد ذى الرأى السديد.

شعوب عراها جمود السكوت		بغير التطور حتمًا تموت
إذا حاسبت نفسها أمة		بأيدى المقادير صمصامة
إذا ما خلا جهدنا من عمل		فأنشودة كم تثير الملل

إن فى هذه الأبيات الثلاثة يبدو مذهب إقبال فى الإصلاح منحصراً، لأنه فى عدة مواضع من كتبه يحث المسلمين على أن يغيروا ما بأنفسهم وأن يقدموا ولا يركنوا إلى الكسل، ذلك ما يستحبه لهم ولا مذهب عنه، إذا راموا النجاح والفلاح كما حضهم على

أن يتخـذوا من الدين منهاج حيـاة لأن به صلاح دنياهم وأخراهـم، وعلى هذا النحو نظم إقبال منظومته تلك مضمنًا إياها أغراضًا شتى، فما انحصر قوله في وصف المسجد كشوقى مثـلا، بل خص وصف المسجد بأبيـات قلال، وانسـاق بعد الوصف فى عرض قـيم ومثل إسلامية عقب عليها بخاص من رأيه، وبذلك وعت منظومته معظم العناصر التى شكل منها دعوته كمصلح إسلامى يجرى على دعوته من الصفات ما لم يجر على دعوة من سواه.

وللأمير شكيب أرسـلان قصيدة عصمـاء فى وصف مسجد قرطبـة إلا أنها تختلف عن منظومة إقبال، لأنه وصف هذا المسجد فى ماضيه ولم يتعرض لوصفه فى حاضره، فأصاب صفة مـا رأى فيه من جمـال العمارة التى تدل على مـاض مجيد، وسرد تاريـخه أيام كان عامـرًا بالمصلين وأهل العلم، ويعبـر عن مرير الشجن لما آلت إليـه حال المسجـد فى اليوم الحاضر، وهو يعـبر عن حزنه بأشد مما عبـر إقبال عن حزنه الذى أعرب عن أسـفه، وكان هذا حسبه وكفى.

وبهذا يختلف الشاعران فى نفسيتهما وشعورهما وتناولهما بالذكر لمسجد قرطبة، كما أن شكيب أرسلان لم يقلب قصيـدته فى شتى الأغراض كإقبال، لأن لإقبـال نزعة خاصة فى تفكيره وتعبيره عن نوازع نفسه.

*****

الفصل الثالث: ترجمة أندلسيات إقبال إلى الشعر العربي

« دعــــاء »

وضوئى طهـورى وذى ركـعتى ... ومـهـجـة قلبى بـهـا نغـمـتى

صـحـبت الصفـا عنه لم أفـترق ... شـفـاه على بحـره تحـتـرق

طريـق المحـبـة ذا أقـفـرا ... فـمـا من رفـيق معـى قـد يُرى

وعـشى حـوانى ومـا لى قـصـور ... ولى منك عـش بغـصـن نضـيـر

وفـجـر القـيـامـة نحـرى بدا ... لهـيبًـا بـصـدرى فـهب مُـوقـدًا

حـيـاتى ذنوب بهـا تـوقـد ... وإنك وحـدك من يـقـصـد

لو أن مـداثننا خـربت ... قـصـور بفـضلك قـد عُـمـرت

لئن كـان دنّى الـقـديم امـتـلا ... لسـوف أحطـم كـأس الطلا(١)

ومن عـين سـاق كـريم نرى ... لنـا الجـام فـى خلوة نوّرا(٢)

تحـيـرت منك بفـرط الجنون ... وهـذا مكـانى فـأيـن تكـون

وذلك شـعـرى ومن حكمـتى ... عـجـزت أمـامـك عن قـولتى

* * * *

---

(١) الدن : جرة الخمر . الطلا : الخمر .

(٢) الجام : كأس الخمر .

دعاء طارق فى ميدان حرب الأندلس

جنود لـهم علمـنهم فى الـقلوب
كـشـفت لهم أنت سـر الغـيـوب

وقــفـر وبحــر لأقــدامـكم
تخــر جــبــال لإعظامـكم

هو القلب يكـفيـه مـا قـد عـرف
عن النـاس طُـرًا بـذاك انصــرف

ومـوت الـشـهـيـد لنعـم الطلب
ومـا طلبـوا الملـك بل والنشب[1]

أطال انـتظارًا بـأرجــاء بـيـد
قــبــاء دمــاء لـعُــرْب يـريد

وصــحــراؤنا تـلك أضـحـت لنا
بصــوت أذان ومــا حــولـنا

ومن شــاء يحـيــا ومنذ زمــان
لديهـم رأى حــرقــة فـى الجنان

وفى قـلبــهم كـم يطيـب الألم
وأمــا المـمــات فـليس العــدم

أُحــــيـى بقـلـب تقـى ورع
شـعــاعًــا إلى شــمـسنا يرتفع

قــوىّ العــزائم فى صــدرنا
وعــينًا هى السـيـف فى حـــربنا

* * * *

(١) النشب : المال .

أول نخلة عرفها الأمير عبد الرحمن الأول

فــى الأنــدلــس

بعـــــينى نـور أيا نـخـلتـى — لقلبى حـبـور أيا مـهـجتى[1]

وأرضك عنـى بعـيـد بعـيـد — كـأنى فى الطـور نخـلاً أريد

ترعرعـت فى الغرب ذات الجمال — وحـورية البيـد ذات الدلال[2]

لقـد عـيل صبرى فى غـربتى — وأنت كـمـثلى فى حـسـرتى

أنا فى غـمـوم أنا فى اغـتـراب — فجئتنى بسحرك ساقى الشراب[3]

ولى عـالم عـالم لا يرام — جـواهـره من فـتـات الحطام

فـبـوركت من بطل باسل — تخـوض بحـاراً بلا سـاحل

تطيب الحـيـاة بُعـيـد الألم — من التـرب ما كان قط الـضرم[4]

وفى أفـق الغـرب نجم ظـهـر — وفى أفـق الشـام كـان انـدثر

وأرضًـا له مـؤمن مـا عـرف — من الأرض دنيـاه كل طـرف

* * * *

(١) حبور : سرور .

(٢) البيد : جمع بيداء ، وهى جمع الصحراء .

(٣) الساقى فى لسان الصوفية : هو الشيخ أو المرشد .

(٤) الترب : التراب .

استغاثة المعتمد فى السجن

فـؤادى به فـى الصـميم لـهيب ومـا لـى أنين ولا من نحـيب

أنا الحـر فى السجن مـا لى حسام غـمـومى عناء وغـام المرام[1]

سـلاسل قلبى إليـهـا انجـذب حـديد لسيـفى. أمنهـا اقـترب

وتلك الـتى كنت مـزقـتـهـا هى اليـوم قـيـدى وحـملتـهـا

* * * *

(١) غمت السماء : تلبدت فيها السحب .

كتبها في قرطبة

لحورية الغرب وجه جميل وجناتها آذنت بالرحيل

على العين والقلب كن ذا حذر سماؤك فيها جمال القمر

وذى قصة عَز إنشادها(١) إلى أزل ينتمى مهدها

وشيخ لها سره قد أذاع فقيه المدينة شيخ أضاع

وأرض الركوع وأرض السجود لمنبرها اليوم ما من وجود

فلسطين أو مصر أين الأذان يهز الزمان يهز المكان

أقرطبة فيك هذا الأثر لهم وغم وأنس غبر(٢)

علىّ وفاروق كانا سواء فقلباهما أشبها الكيمياء(٣)

بصدرك أيقظ جنانًا ينام وإلا فما نفع ضرب الحسام(٤)

فمن رامها في فلاة وجد سراب فلاة وما من أسد(٥)

إلى كم أهاب انحطام العضد وهذا المغولى عنك فذُد

إلى أين يذهب غلف القلوب فخدع التصوف كل الكروب(٦)

بتلك الحضارة حرًا أصير وفى الحق إنى بسجن أسير

---

(١) عَز : صعب أو امتنع . ينتمى : ينتسب .

(٢) غبر : مضى .

(٣) الكيمياء : الإكسير، وقيل: دواء يشفى جميع الأدواء، أو حجر الفلاسفة الذى يحول المعدن الخسيس إلى ذهب، وعند الصوفية علم الحقيقة والإنسان الكامل الذى تجتمع فيه المعانى الإلهية .

(٤) الجنان : ـ بالفتح ـ القلب .

(٥) الفلا : الصحراء .

(٦) الغلف : التى عليها غلاف فهى لا تشعر ولا تعى .

نبى الهدى فاقضِ لى حاجتى | من الغرب علمى أرح راحتى
وما ذقت طعمًا لتلك المدام | وفى لندن ركعتى والصيام
وفى الحفل كم قدروا هيبتى | وإن غبت أحزنهم غيبتى
ومن فى يديه زمام الأمور | له الحكم من غير دين يبور[١]
بروما تذكرت دهلى أنا | ففى البلدين عظيم الثنا[٢]
هو العقل علم حسن النظر | وبالعشق قولى عميق الأثر
وما من رباب وكأس تطيب | ففى مجلسى رؤية للحبيب[٣]
ولا تحسب الشعر فى قولتى | خفى لى السر فى حانتى[٤]
وفى ظمأ زهرة للنسيم | حكت قصتى فى فؤادى الكليم[٥]
وأسأل عمن أتى أو يغيب | ويعلم كل بأنى الغريب
وفى الغرب إما أطلت المقام | بتلك الخرائب ما لى اهتمام
مقام لعقل بلغت أنا | فأين لشوق فراشاتنا[٦]

---

(١) يبور : يفسد ويهلك .
(٢) الثناء : العظمة ، الرفعة .
(٣) الحبيب : هو الذات الإلهية .
(٤) الحانة : الحانة فى لسان الصوفية هى باطن الصوفى الكامل، وفيه الشوق والذوق والعوارف الإلهية وعالم اللاهوت .
(٥) الكليم : الجريح .
(٦) كل التصوف عند الصوفية أشبه شىء بطريق مقسم لمراحل تسمى كل مرحلة بمقام كمقام الفقر ومقام الصبر، والصوفى لا بد أن يبلغ تلك المراحل ويطويها. الشوق : عند الصوفية هو ثمرة المحبة وهو أعلى المقامات. والفراشة : عند الصوفية هى الصوفى أو روحه، وهى تحوم حول الشمعة. وهى العشق الإلهى أو الذات الإلهية ويطيب لها أن تحترق فيها. ويذهب إقبال مذهب الصوفية الذين ينكرون أن يكون العقل مصدر المعرفة، ويرون القلب الذى يعشق الذات الإلهية هو مصدر المعرفة التى يتلقاها وحيًا وإلهامًا .

وكل سيمضى فما من أثر نجوم بدور وطير عبر

أمير الجيوش وأنت الكمىّ وكل لجيشك ذا ينتمى(١)

لذاتك ما إن عرفت الخطر كلالة عقلك ذا والنظر(٢)

وعبد لدنياك أنت الأزل تبتل أو التاج كن من حمل(٣)

لعينى اكتحال بشيخ الحرم سوىّ السلوك فصيح الكلم

ألا إن كلا يصيب الفناء وكل شهيد على الكبرياء(٤)

ومن غير ذوق حياة عدمت بإصلاح نفسك ربّا علمت(٥)

بمعرفة الذات حَطْمُ الصنم وإلا فمنه وجدت العدم

نجوم بآفاقها فرقت عناصر كونك ذى فرقت

وتعرف ظهرًا كذا بدريمْ بيسر كذلك هذا يتم

ومصباحك القلب فلتعلم ونفسك للعلم فلتفهم

بدنياك لا ريب أنت الوحيد وعندك علم خفى نريد

****

---

(١) الكمى ـ بتشديد الياء ـ: الشجاع . ينتمى : ينتسب .

(٢) الخطر : القدر والمنزلة . الكلالة : الضعف والإعياء، والنظر هنا التفكير والتدبر .

(٣) تَبَتّل : إنقطع للعبادة .

(٤) الكبرياء : اسم الله وصفته .

(٥) الذوق : وهو عند الصوفية أول درجات الشهود .

إسبانيا

على مهجة المسلمين أمين[1] | وفى ناظرى كعبة تشبهين
ثراك سجود بدا بالأثر | سماك أذان ففيها استقر
كمثل النجوم أضاءت نصال | لمن عمروا بالخيام الجبال
حِسَانُكِ حناؤهن الترف | ولى كبد جرحها قد نزف[2]
أرى المسلمين غدوا كالغثاء[3] | وهم جذوة النار نار النقاء
قدمت كذلك غرناطة | لغبت وما ذقت لى راحة[4]
رأيت سمعت ويا للعجب | فمن كل هذا عدمت الطرب
غريب بذاك الهواء اختنق | هلم بكأسك قلبى خفق[5]
عجبت لدنياى فى مظهر | فذيل تمزق للجوهر
ومعرفة باركت عزمنا | بلا ساحل قد نرى بحرنا
ونحيا بنار الحشا تندلع | فنار من الترب لا ترتفع[6]
وفى غربة زاد لألاؤه | هو النجم فى الشام إطفاؤه
وما من حدود لمن آمن | هنالك دنياه أو ها هنا

****

(١) المهجة : دم القلب .
(٢) تجرع دم الكبد أو دم القلب: فى الفارسية والتركية والأوردية كناية عن شدة الحزن .
(٣) الغثاء : ما يطفو على وجه السيل من عشب جاف وغيره .
(٤) لغبت : تعبت .
(٥) هلم : أقبل - يخاطب الساقى - والساقى فى لسان الصوفية هو الشيخ أو المرشد .
(٦) الحشا : ما انضمت عليه الضلوع .

جامع قرطبة

وليل تولى وصبح بدا ... فكانت حياة وكان الردى

ظلام ونور خيوط الحرير ... بها النفس حاكت بديع الستور(١)

ليال أصابيح منذ الأزل ... بها الذات تظهر رأى المقل(٢)

وتختبر المرء ما من ملل ... وفى الكون كانت أساس العمل

إذا ما رأتنا الخسيس الحقير ... فما غير موت لنا من مصير

وما عشت فى ليلة أو نهار ... فعمرك موجة تلك البحار

مصير لدنياك تلك الفناء ... فما دام فيها لشىء بقاء

وكل خفى وما قد ظهر ... جديد قديم عديم الأثر

ولكن عبداً إذا أحسنا ... فذكر له معجز للفنا

له الخلد لكن بعشق الإله ... فما كان خلد بشىء سواه

يمر الزمان كسيل جرف ... ولكن بسيل لعشق وقف

وللعشق كم من زمان حواه ... ولا نعرف اسمًا لما قد طواه

وجبريل عشق ووجدانه ... وخير الأنام وقرآنه

جمال بعشق لوجه الورود ... كمال لكأس أديرت بجود

---

* شكر الله للدكتور صلاح الدين الندوى لتعاونه معى فى ترجمة منظومة مسجد قرطبة عن الأوردية.

(١) الستور : الثياب .

(٢) الأصابيح : جمع أصبوحة، وهى المصباح .

أمــيــر الجنود فــقــيــه الحــرم | منــازل يطــوى بحــث القـــــدم
علــى وتر للحــيـــاة ضــرب | ونور الحــيـــاة شـــديد اللــهب
وجـــدت بعــشــق أيا ذا الحــرم | ومــا يعرف الــعشق مـعنى العـدم
وبالحـــســن والفن أنــت المقـــام | وبــالــكــد والحــب نــلــت الــدوام
ومـــا مـثل قلــب الأنام الحـجــر | ويجـــعله الخــفق قلب الــبــشـــر
نسـيـمك عـذب رقيق الهـبـوب | أيا جـامــعًــا فـيك جـمع القلوب
صـعودًا إلى الـعرش من ذاك شـاء | وفى القلب عرش كمـا فى السماء
مــلائكة دائـمًـــا فى ســجـــود | علينـا ســجـــود بخــيــر يجـــود
أيا جـــامـــعـــى خـــصنى بالـنظر | أنا المؤمــن الحق فــيـــمن كــفــر
لكم حنٍّ شـــوقًـــا لرب العــبـــاد | وإيمــانــه زاد دومًـــــــــــــا وزاد
وتبـــدو لنا مــســلـمًـــا فى جـــلال | ومنه لديــك صــفـــات الجــمـــال
ركين الـبناء رفـــيـع العـــمـــاد | عـــمـــادك نــخلة أرض المعـــاد
بنــور الإله بـــدت شـــــرفــــــة | لجــبـــريل مـــئـــذنة غـــرفـــة
لســـامع مـــوسى خلود طـويل | وذاكـــر مـــعـــجـــزة للخـليل
وفــى بـره كــل حـــــــد أزال | وفى بــحـــره كل نــهـــر أســـال
بأخـــبـــاره زال عـــهـــد الظلام | بأنــواره لاح فـــجـــر الأنام[١]
وفـــارس شـــوق وأهل نــظر | رحـــيق بكأس وســـيف بتـــر

---

(١) الأنام : الناس .

سلاح له تحت ظل السيوف إذا قال (لا) فاحتمى من حتوف[1]
وإنك رمز لإيماننا وليلاً وصبحًا لتسبيحنا
تمثل مجدًا لنا فى العلا وترفع قدرًا لنا فى الملا[2]
كمثل يد الله للمؤمن تعمر تبنى وما أن تنى[3]
تراب ونور عليه اشتمل صفات الإله بقلب حمل
قنوع الأمانى جليل الأرب عظيم المساعى لأمر وجب
رقيق الكلام دؤوب العمل ويلهو طهورًا وإما قتل[4]
وأصل الحقيقة فى ديننا وما غيرها غير أوهامنا
وعقل وعشق هما المؤمن لهيب وفى مجلس يكمن
هو الدين يا جامعى صنته وفى بلد أنت قدسته
جمال كمال وما من نظير سوى ما بقلب حنيف طهور[5]
فأين رجال وأهل يقين وفرسان عرب لماضى السنين
لهم سرهم ذاك سر عجيب هو الحكم بالفقر حكم القلوب
وفى الشرق هم علموا بالتمام وفى الغرب نور لهم من ظلام
فما مثلهم فى القرى والكرم وما من شبيه لهم فى الأمم[6]

---

(١) لا : أى لا إله إلا الله محمد رسول الله. الحتوف : جمع حتف، وهو الموت .
(٢) العلا : المجد والشرف . الملا : الأشراف وعلية القوم .
(٣) ونَى : ضعف وكل .
(٤) إما : من إن وما الزائدة .
(٥) الحنيف : المسلم .
(٦) القرى : كرم الضيافة .

وأندلسا فضلهم قد غمر وفى أنفس القوم منهم أثر
كعين المها عينهم تجرح وعطر الحجاز لهم ينفح
وأرضك نجم يراها السماء ففيها سمو وفيها علاء[1]
وواحسرتا منذ طول زمان بمئذنة لم يدّو الأذان
وبالعشق قافلة سيرها بأى البوادى وما أمرها ؟
وإصلاح دين لهم حاولوا وألمان شيئًا فما بدلوا
كلام شيوخ خلاف الصواب وفكر جديد يشق العباب[2]
عيون فرنسا رأت ثورة وفى الغرب ما غيرت طفرة
بروما تماثيل لا تُعبد شيوخ شبيبتهم جددوا
بروح لنا مثل هذا جرى هو السر لله لن يظهرا
لننظر بماذا لنا البحر جاء وكيف تغير لون السماء
وحمر السحائب عند الغروب وراء الجبال تريد المغيب
إذا شمسنا فارقت عيننا جواهرها خلفتها لنا
لتلك الفتاة لحون عِذاب تدفق بالقلب سيل الشباب
على ضفة النهر من قد وقف رأى الحلم مثلاً له ما عرف
ألا إنه السحر عينى سحر بغير حجاب لعينى ظهر

---

(١) العلاء : الشرف والمجد .
(٢) العباب : الموج .

عن الفكر إن شئت رفع النقاب | لدى الغرب فكرى فكر يعاب

شعوب عراها جمود السكوت | بغير التطور حتمًا تموت

إذا حاسبت نفسها أمة | بأيدى المقادير صمصامة[1]

إذا ما خلا جهدنا من عمل | فأنشودة كم تثير الملل

* * * *

---

(١) المقادير : جمع مقدار وهو القضاء والقدر .
الصمصامة : السيف الباتر .

مراجع البحث

المراجع الشرقية

فى العربية

إبراهيم ياسر خضير الدورى : عبد الرحمن الداخل فى الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية (بغداد سنة ١٩٨٢)

ابن بسام	الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة	القاهرة ١٩٤٢
ابن تيمية	الفتاوى الكبرى	بيروت ١٩٨٨
ابن الجوزى	تلبيس إبليس	القاهرة ١٩٥٠
ابن الجوزى	سيرة عمر بن الخطاب	القاهرة
ابن خلدون	المقدمة	القاهرة ١٩٣٠
ابن طباطبا	الفخرى	القاهرة ١٩٢٧
ابن عبد ربه	العقد الفريد	القاهرة ١٩٢٨
ابن قيم الجوزية	الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى	القاهرة ١٩٨٧
ابن منظور	لسان العرب	القاهرة
ابن نباتة	سرح العيون	القاهرة ١٣٢١ هـ
ابن هشام	السيرة النبوية	بيروت ١٩٨٧
أبو الفرج الأصفهانى	الأغانى	القاهرة ١٩٥٠
أبو نصر السراج	اللمع	القاهرة ١٩٦٠
إحسان عباس	الأندلس تبحث عن هويتها	لندن ١٩٩١م
د . أحمد الحوفى	وطنية شوقى	القاهرة ١٩٧٨
أحمد زكى صفوت	جمهرة خطب العرب	القاهرة ١٩٣٣
أحمد الشايب	أبحاث ومقالات	القاهرة
أحمد شوقى	أميرة الأندلس	القاهرة
أحمد شوقى	دول العرب وعظماء الإسلام	القاهرة ١٩٣٣

المؤلف	الكتاب	مكان وتاريخ النشر
أحمد شوقى	الشوقيات	القاهرة
أحمد شوقى	أسواق الذهب	القاهرة
د. أحمد هيكل	الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة	القاهرة ١٩٨٦
الإمام المنصورى	ديوان محمود سامى البارودى باشا	القاهرة
انطون غطاس كرم	الرمزية والأدب العربى الحديث	بيروت ١٩٤٩
بروكلمان	الإمبراطورية الإسلامية	بيروت ١٩٥٤
البلاذرى	فتوح البلدان	القاهرة ١٩٣٢
البيضاوى	تفسير البيضاوى	القاهرة
التهانوى	كشاف اصطلاحات الفنون	القاهرة١٩٦٢
الثعالبى	العرائس	القاهرة
الجرجانى	التعريفات	القاهرة ١٩٣٨
جلال مظهر	مآثر العرب على الحضارة الأوروبية	القاهرة ١٩٦٠
الجيلانى	الإنسان الكامل	القاهرة
حسن رضوان	روض القلوب	القاهرة ١٣٢٢ هـ
حسن على حسن	الحضارة الإسلامية فى المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين	القاهرة ١٩٨٠
حسين شوقى	أبى شوقى	القاهرة ١٩٤٧
د. حسين مجيب المصرى	تاريخ الأدب التركى	القاهرة ١٩٥١
د. حسين مجيب المصرى	ديوان شمعة وفراشة	القاهرة ١٩٥٥
د . حسين مؤنس	فجر الأندلس	القاهرة ١٩٥٩
الحميرى	الروض المعطار	القاهرة
خير الدين الزركلى	الأعلام	القاهرة ١٩٦٩
الراغب الأصفهانى	الغريب فى مفردات القرآن	القاهرة

المؤلف	الكتاب	مكان وتاريخ النشر
رجب محمد عبد الحليم	العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية	القاهرة
د. زكى مبارك	الموازنة بين الشعراء	القاهرة ١٩٦٨
د. زكى مبارك	النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى	القاهرة ١٩٣٤
د. زكى محمد حسن	فنون الإسلام	الكويت
د. سعاد الحكيم	المعجم الصوفى	بيروت ١٩٨١
السيد سابق	فقه السنة	القاهرة ١٩٨٧
د. السيد عبد العزيز سالم	دائرة معارف الشعب	القاهرة ١٩٦٠
د. السيد عبد العزيز سالم	دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس	القاهرة ١٩٧٥
السيوطى	تاريخ الخلفاء	القاهرة ١٩٥٢
شكيب أرسلان	الحلل السندسية	القاهرة ١٩٣٦
د. شوقى ضيف	البارودى رائد الشعر الحديث	القاهرة ١٩٨٠
د. شوقى ضيف	شاعر العصر الحديث	القاهرة ١٩٥٣
د. شوقى ضيف	عصر الدول والإمارات (الأندلس)	القاهرة ١٩٨٩
د. صالح الأشتر	أندلسيات شوقى	دمشق ١٩٥٩
د. الطاهر أحمد مكى	الأدب الأندلسى من منظور إسبانى	القاهرة ١٩٩٠
د. الطاهر أحمد مكى	ملحمة السيِّد	القاهرة ١٩٨٣
د. طه حسين	الشيخان	القاهرة ١٩٩١
د. طه حسين	حديث الأربعاء	القاهرة ١٩٢٥
عبدالحق حامد	ترجمة إبراهيم صبرى: طارق	القاهرة
د. عبد الرازق بركات	ديوان أربعون ساعة مع الخضر لـ: سزائى قراقوج	القاهرة ١٩٩٢
د. عبد السلام فهمى	إيوان المدائن بين البحترى والخاقانى	جدة ١٩٨٣
د. عبد العزيز الأهوانى	الزجل فى الأندلس	القاهرة ١٩٥٧

عبد العلى الودغيرى	المعجم العربى فى الأندلس (حضارة الأندلس)	الكويت ١٩٨١
د. عبد الهادى التازى	أشعار الموسيقى الأندلسية : موضوعاتها ، ولغتها	القاهرة ١٩٩٣
د. عبد الوهاب عزام	پيام مشرق لإقبال	كراتشى
د. عبد الوهاب عزام	ضرب الكليم لإقبال	القاهرة
عبد الوهاب النجار	قصص الأنبياء	القاهرة ١٩٣٦
على أدهم	صقر قريش	القاهرة ١٩٣٨
على أدهم	المعتمد بن عباد	القاهرة ١٩٦٦
د. على حسون	نداء إقبال	دمشق ١٩٨٥
عمر كحالة	معجم المؤلفين	دمشق ١٩٦٠
الغزالى	إحياء علوم الدين	القاهرة ١٩٨٧
فاروق جويدة	ديوان كانت لنا أوطان	القاهرة ١٩٩١
د. فاطمة محجوب	الموسوعة الذهبية الإسلامية	القاهرة ١٩٩٣
الفتح بن خاقان	مطمح الأنفس ومسرح التأنس	القسطنطينية ١٣٠٢ هـ
فتحى سعيد	شوقى أمير الشعراء لماذا	القاهرة ١٩٧٨
فرح أنطون	ابن رشد وفلسفته	الإسكندرية ١٩٠٣
كامل الكيلانى	نظرات فى تاريخ الأدب الأندلسى	القاهرة ١٩٢٤
كمال الدين رفعت	سعد عفرة: مآثر العرب على الحضارة الأوربية.	القاهرة ١٩٦٠
لسان الدين بن الخطيب	الإحاطة فى أخبار غرناطة	القاهرة ١٩٠١
المتنبى	ديوان المتنبى	بيروت ١٩٢٦
محمد أبو زهرة	مالك	القاهرة ١٩٤٦
محمد إقبال	ترجمة د. حسين مجيب المصرى: فى السماء	القاهرة ١٩٧٣

د. محمد بحر عبد الحميد	اليهود فى الأندلس	القــاهرة ١٩٧٠
د . محمد الذهبى	التفسير والمفسرون	القــاهرة ١٩٦١
محمد عبد الله عنان	الآثار الباقية فى إسبانيا والبرتغال	القــاهرة ١٩٦٠
محمد عبده	رسالة التوحيد	القــاهرة ١٩٦٥
محمد الفاسى	تاريخ الدراسات اللغوية بالمغرب الأقصى	القــاهرة ١٩٥٩
د. محمود مكى	الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس	مــدريد ١٩٩١
د. محمود مكى	الأندلس فى شعر شوقى	القــاهرة ١٩٨٢
د. محمود مكى	دراسات أندلسية	القــاهرة ١٩٨٣
د. مختار القاضى	أثر المدنية الإسلامية فى الحضارة الغربية	القــاهرة ١٩٧٢
المراكشى	المعجب فى تلخيص أخبار المغرب	القــاهــرة
د. مصطفى الشكعة	الأدب الأندلسى ـ موضوعاته وفنونه	بيــروت ١٩٨٦
المقرى	نفح الطيب	القاهرة ١٣٠٢ هـ
د. منجد مصطفى بهجت	البحر فى شعر الأندلس والمغرب	الكـويت ١٩٨٦
مهيار الديلمى	ديوان مهيار الديلمى	القــاهرة ١٩٢٥
نزار قبانى	ديوان الرسم بالكلمات	بيــروت ١٩٧٦
هونكه ترجمة د. فؤاد حسنين	شمس العرب تسطع على الغرب	القــاهرة ١٩٦٩
الواقدى	فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان	القــاهرة ١٨٩١

في الفارسية

بيرنيا	تاريخ إيران	تهــران
جامى	هفت أورنگ سبحة الأبرار	تهــران
د. ذبيح الله صفا	حماسة سزائى در إيران	تهــران ١٣٢٤

د. سجادي	قرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفاني	تهـــران ١٣٥٣
سلطان حسين كنابادى	رسائل جامع خواجه عبد الله أنصارى	تهـــران ١٣٤٩
عبد الله رازى همدانى	تاريخ إيران	تهـــران ١٣١٧
عطـــار	تذكرة الأولياء	ليـــدن ١٩٠٧
د. نسيم	مـــولانا جـلال الديـن رومى وإقبـــال لاهورى	تهـــــــــران
همائى	تاريخ أدبيات إيران	تهـــران ١٣٤٠
يحيى قريب	تحفة العراقين	تهـــران ١٣٥٧

فى التركـية

بروسه لى محمد طاهر	عثمانلى مولفلرى	استـانبـول ١٣٢٨
ضيا باشا	أندلس تاريخى	استـانبـول ١٣٠٤
فضولى البغدادى	محاورهء رند وزاهد	استـانبـول ١٣١٩

- Ahmet Rafik : Lale Devri (Istanbul 1932).
- Ismail Kera Oglu ; Aylk dergi (Istanbul 1982).
- Kerra Ali Oglu : Ansiklopedik Edebiyat (Istanbul 1978).
- Sezai Karakoç ; Agnler derelis. Yayinlari (Istanbul 1979).
- Sakir Declehan : Sanatve Dürünce Dünyasinda (Istanbul 1980).
- Moustafa Mayas oglu: Duran (Istanbul 1978).
- Moustafa Nihat Ozon ; Son asir türk Edebiyat Tarihi (Istanbul).
- Tarahan Abdulhak Hamid : Tarik Sedelestirm Enginün Inci. (Istanbul 1975).

فى الأورديـة

إقبال	بال جبريل	لاهـــــــور
د. جاويد إقبال	ترجمة د. ظهور ازهر: زنده رود	غـيـــر مطبـــوع
محمد تقى	صحيفه	لاهـــور ١٩٦٥
د. محمد رياض	أندلس أور علامة إقبال	إسلام اباد ١٩٩١
د. محمد عبد الله جوال	إقبال كي صحبت مين	لاهـــور ١٩٦٦

* * * * *

المراجع الأوروبية

في الإنجليزية

Abdul Vahid : Iqbal his Art and Thought (London 1954) .
Arberry : Fifty Poems of Hafiw. (Combridge 1947) .
Bailey : Ahistory of Urdu Literature (Lahaor) .
Broklmann : History of the Islamic Peoples. (London 1949) .
Calvert : Granada Prerent and bygone (London 1908) .
Gibb : Ahistory of Ottman Poetry (London 1901) .
Halida Edib : Conflict of East and West in Turkiye. (Lahor 1935) .
Hell : The Arab Civiliwation. (London 1925) .
Ishrat Enver : The Metaphycics of Iqbal (Lahore 1973) .
Macabe : The Splendour of Moorish spain (London 1935) .
Muir : The Chaliphate. (Edinburgh 1924) .
Nicholson : A litrary History of the Arab. (Combridge 1930) .
Nicholron : Studiews in Islamic Myrticism (Combridge 1921) .
Nykl : Hispano Arabic Poetry. (Baltimore 1946) .
Ross : Note on Persian (Poetry Persian Anthology. (London 1927) .
Sadiq : A history of Urdu Literature. (London 1964) .
Sayed : Thoghts and Reflections. (London 1964) .
Smith : A history in Art. (New york 1966) .

في الفرنسية

Carra de Vaux : Les Penseures de l'Islam (Paris 1923) .
De Tassy : Histore dela Laitterature Hinduie Hindaustanie (Paris 1867).
Dozy : Essai Sur L'Histoire de L'Islam (Leyde 1879) .
Emile Dermenghem : L'elge du Vin (Paris 1931) .
Levi Provencial : Histoire de L'Epagne Musulumane (Paris 1953) .
Msse : Firdousi et L'iepopee Nationale (Paris 1935) .
Massignon : La passion D'Alhallaj (Paris 1922).

في الألمانية

Babinge : Pie Geschichte Schreiber der Osman (Leipzig 1927) .
Duda : Vom Kalifat Zum Republik (Vien 1948) .

Haschtmann : Europaische Kultüreinflusse in der Türkei (Berlin 1918) .

Menzel : Die Türkische Literatur (Die Orientalischen Literaturen) (Berlin 1925) .

Schummel : Dar Buch Der Ewigkert (München 1957) .

Spuler : Iranin Fruh Islamischer Zeit (Wiesbaden 1952) .

فـــي الإيـطالـيـــة

Bausani : Ilpoema cleste (Bari 1965) .

Caetani : Cause Della Decadenze Dell Impero Sassanido (Roma 1907) .

Gabrieli : Storia della Litterature Araba (Milano 1962) .

فـــي الروســيـــة

Bertek : Otsherk Istorii Persidskoy Literatori (Leningrad 1928) .

Lepkin : Shakh - Name (MaskVa 1955) .

* * * * *

فهرس المحتوى

الموضوع	صفحة